

高橋赤水『古今学話』翻刻・訳註（下）

有馬卓也

七

故に古学に貴ぶ所は、一家の解を守らず、博く正経及び経翼の書を熟読貫穿し、而諸家の説を味ひ、孔子に折衷するを簡要とす。物子曰「経を以て経を解す」と。復古の業に志ある者は、三復して可なり。宋学の徒、動すれば漢儒を貶す。その言に曰「記誦を事とし、実行を略す。聖門の教法にそむけり。且訓詁に惑溺して性理の当然をしらず」と云。それ記誦を事として実行なきは、固より卑むべし。漢儒あに悉しからんや。訓詁の如きは七十子相伝る所。ここに非れば、六経おさむ可らざる者あり。『爾雅』其一なり。『中庸』に「仁は人なり。義は宜なり」、『孟子』に「降水は洪水なり」。これ思孟の訓詁にあらずや。蓋しその義を訓じ、その字を詁し、経の旨始て明なり。之を身に得て徳をなし、行に施す。これ訓詁の正旨なり。朱子、心性を研究し、窮理を以て道の真を得たりとし、『大学』の「明德」を心の徳とし、『中庸』の「費隱」を体用に分ち、虚霊不昧、守敬主静、種種の工夫、みな索隠行怪の説にして、孔門の教法にあらず。時に於て陸

象山も心法をとく。頗る朱氏と異同あれども、均これ心性の学なり。その言に曰「我の六経に註するに非ず。六経来りて我に註す。此の心一たび明らかなれば、一了百当なり」といへり。明の王陽明これを主張し、その学を興し、聖を以て自処す。その左道を執こと程朱にまされり。愚按するに、漢儒に真儒の徳すくなしと雖も、その訓ずる所は七十子の遺訓を奉ずる者にして、先王孔子の道に戻ることにすくなし。宋の諸老の如き、修身を以て本とし、言行つ子に違はざること希ふ。真儒の風有と謂べし。然どもその学は心性窮理を貴で、聖を遵奉するの意薄に似たり。故にその末弊、聖を以て自処し、夫子の言といへども、時に従はざるもの有。余ひそかに謂く、宋の諸老の志を希ひ、周漢の学に従事せば、聖旨に違反すること無し、其弊なからん。余熟ら宋学を考るに、一に孟子を主とせり。故に尊信すること大過なり。其言曰「孟子は未だ聖たらざるなり。然ども学は既に聖所に至れり。」その見解、すでに此の如し。ここを以て『孟子』の言に於て、一言半句も疑を入れず。而その言の孔子

に合ざるを觀て、卒に本然氣質の二性⁽¹⁶⁾を唱へ、孔孟の言を彌縫^{ほうほう}し、始て其學をたつ。その説は巧なれども、本然の性、諸經に徴すべき文なく、孔門諸子の語に証すべきなし。實にその自見に出で、古道を乱^{みだす}の大なる者なり。『書』⁽¹⁷⁾に曰「聰明を作して旧章を乱すことなかれ」と。程朱の如きは、「聰明を作」と謂べし。古昔は孟子諸子の列にあり。『史記』にも荀卿と伝を同ふせり。⁽¹⁸⁾後漢その書を經に加へ、宋これを『論語』にならべり。

―註―

(1) 翼は補翼の翼、助けるの意。經翼の書とは、經書の注釈書をさす。

(2) 「經以て經を解す」は未見。ただし、『弁道』には「今文を以て古文を視るは、なほ程朱の學のごときのみ」とあつて、訓詁による經書理解、すなわち古文による古文理解の重要性を説く一段がある。

(3) 「記誦を事とし、實行を略す。聖門の教法にそむけり。且訓詁に惑溺して性理の当然をしらず」は未見。

(4) 字書の名。經書の一つ。

(5) 『中庸』二〇章に「仁は人なり。親を親しむを大なりと為す。義は宜なり。賢を尊ぶを大なりと為す」とある。

(6) 『孟子』告子下に「降水とは洪水なり」とある。古語の「降水」を當時の語「洪水」で説明したもの。

(7) 子思と孟子のこと。

(8) 『中庸』二二章に「君子の道は費にして隱なり」とあ

る。朱子は「費」に対して「用の広きなり」、「隱」に対して「体の微なるなり」と注釈をほどこし、君子の道が天地間のすべてに作用する広大なものであると同時に、道それ自体は、微妙にして知り難いものであると解釈している。

(9) 程朱學に於ける内的修養法。「守敬」は「居敬」とほぼ同義で、起居動作を慎むこと。また「靜」は「未発已発(五・七)」の「未発」状態を形容する語で、天の理がそのまま備わり存在している「未発・靜」の状態を重んじること。

(10) 『中庸』二一章に「子曰く、隠れたるを素め怪しきを行ふは、後世述ぶるあらん。吾は之を為さず」とある。人の知る事のできないことを知ろうとし、人の行う事のできないことを行おうとすること。孔子は「之を為さず」と述べていることから、赤水はここで孔子の意に反する朱子學徒を痛罵したことになる。

(11) 南宋の陸九淵(一一三九―一一九二)のこと。朱熹と論争し、心即理を説いた。

(12) 『陸象山全集』卷三四に「或ひと先生に問ふ「何ぞ書を著はざる」と。対へて曰く「六經、我を註す。我、六經を註せんや」と。或いは「學、苟も本を知れば、六經は皆我が註脚なり」といった文が見える。

(13) 明の思想家・政治家の王守仁(一四七二―一五二八)のこと。心即理、知行合一、致良知などを説いた。

(14) 宋の程明道(一〇三二―一〇八五)と程伊川(一〇三

三（一〇七）の兄弟、及び朱子（二一九）をさす。特に程朱学と言う場合は、広い意味の朱子学、つまり宋学を意味する。

（15）『孟子集注』の序説に「或ひと程子に問ひて曰く「孟子は還聖人と謂ふべきや否や」と。程子曰く「未だ敢て便ち他を是れ聖人と道はず。然れども学は已に至処に到れり」とある。

（16）註（一一一）既出。

（17）『書経』蔡仲之命に「聰明を作して旧章を乱すことなかれ」とある。小賢しいさかしら（聰明）を行って、古からの法則を乱してはならないということ。

（18）『史記』は孟子と荀子の二人を合わせて孟子荀卿列伝巻七四を立てている。

―解釈―

したがって、古学を学ぶ際に貴ぶべきことは、一家の解釈を墨守することなく、幅広く経書やその注釈書を熟読して理解し、そして諸家の説を吟味した上で、それらを孔子の学説に折衷することを簡要とする。荻生徂徠は「経書に基づいて経書を解釈する」と述べている。古学をおさめようという志のある者は、三回、経書を反復学習してようやく充分なのである。宋学を学ぶ連中は、ともすると漢代の儒者をおとしめがちである。たとえば次のように言う。「漢代の儒者は暗記暗誦を第一とし、道德の実践をないがしろにしている。これは孔門の教えに反するものである。しかも彼らは訓詁という文

字解釈にいたずらにこだわり、性理のあるべき姿を理解していない」と。そもそも暗記暗誦にこだわり、実践が伴わないのは、確かに卑しむべきことである。しかし、どうして漢代の儒者がすべてそうであろうか。それに、訓詁というものは孔子の七十人の直弟子が伝えたものであり、この訓詁なくしては、六つの経書を修得することはできない。『爾雅』はその訓詁を代表する一書である。また、『中庸』の「仁は人なり。義は宜なり」という記述や、『孟子』の「降水は洪水なり」という記述、これらは子思や孟子の施した訓詁と言えるのではないだろうか。思うに、字句や意味を解釈してはじめて経書の言わんとする所が明らかとなる。そして訓詁によって明らかになった経書の主旨を身につけて徳とし、それを実践に應用できるようにする。これこそが訓詁の正しい主旨なのである。ところが朱子は、心と性について研究し、窮理を行うことによって真の道を得ることができるとして、『大学』の「明德」を心の徳と解釈し、『中庸』の「費隱」を体用に分けて解釈し、虚霊不昧、守敬主静、種種の工夫などを説いた。しかし、これらはすべて程朱学に於ける内的修養の説であって、孔子本来の教えではない。時を同じくして陸象山も心法について言及した。その内容は朱子の説とは著しく異なるが、ともに心性を論じる学問である。陸象山は「私が六経に註を施すのではない。六経が私の行為や発言の規準となつて、いわば私に註を施すのである。このことが一たび明らかとなれば、すべてに対処することができる」と言っている。

明代の王陽明も同様のことを主張し、陽明学を興して、聖人を以て自認している。彼の学説の極端なことは程明道・程伊川・朱子以上である。私が思うに、確かに漢代の儒者には実践の伴った真の儒者は少なかったけれども、彼らが経書に注した内容は、孔子の七十人の弟子たちが伝えた所のものであり、それが先王や孔子の教えに背いている事はほとんどない。確かに宋代の諸先生方は、身を修めることを第一として、常に言行一致を求めており、実践の伴う真の儒者という気風をたたえている。しかし、彼らは心性窮理の学説を尊重して、孔子の教えを遵奉するという意識は希薄であるようだ。したがって、時代が降ってくると思害も生じ、聖人を自認して、孔子の言葉であっても時として従わない者が出てきた。私が思うに、宋学の先生方のように道德の実践を志しつつ、漢代の儒者たちのように経書解釈につとめれば、孔子本来の教えに反することもなくなり、弊害もなくなるのではないか。私がよくよく宋学の説を考証してみると、彼らはひたすら孟子の説を中軸としている。したがって、彼らは孟子を甚だしく尊敬し信じがってしまっている。彼らは「孟子は聖人には至らなかつたが、その学問は既に聖人の域に達していた」とまで言う。彼らの見解は、このようなものである。そして、この立場に基づいて、『孟子』の言説については、一言半句も疑うことをしない。そして、孟子の言説を基盤とした彼らの学説が孔子の教えに合わないとなると、とうとう本然の性と氣質の性という二つの概念を導入して自説を唱え、孔子と

孟子の学説をつなぎ合せ、ついに自らの学説を立てたのである。彼らの学説は巧みに構築されてはいるけれども、本然の性については、経書にその根拠となるような文はなく、孔子の門人たちの発言の中にも論証とすべきものはない。実にこれは彼らの個人的見解に因るものであって、孔子本来の教えを大いに乱すものである。『書経』に「聡明を作して旧章を乱すことなかれ」とあるが、程朱学こそは、まさにここに言う所の「聡明」を為していると言える。もともと孟子は諸子百家の一人にすぎなかつた。その証拠に『史記』でも孟子は荀子と同じ伝に収められている。後漢期によりやく『孟子』は経書の中に加えられ、宋代に至って『論語』と並べられるようになったのである。

八

余おもへらく、孟子の賢才、固より荀楊諸子の上に⁽¹⁾出。もし孔子の世に生ぜば、七十子の中に在て翹翹たらん。惜かな。その生、夫子に⁽²⁾後る。是を以て其瑕疵なしとせず。伝云「誰か聖人に非ざれば、其の愆なきあたはず。」故に七十子の賢なるも、曾子は一に父の命に従ふを以て孝とせしを、夫子の争臣争子の説を⁽³⁾聞て、その過をさと⁽⁴⁾り、子貢は告朔の餼羊を去んと欲したるに、夫子の「我はその礼を愛す」の一言に服し、宰我が短喪を是として問を⁽⁵⁾発せしに、夫子の責言を蒙て之を改めり。もし夫子の教誨規正あらずんば、三君子みなその自説を是として之を行ひ、また以て後世に伝ふ。三子の賢

なるも、已にかくの如し。孟子あに醇乎として道の真をえて、少疵なしと云べけんや。夫七十子は、直に夫子の教诲を奉て之に従ふ。ここを以てその弊あることなし。孟子の賢才、荀楊諸子の上に秀づと雖も、夫子に後こと百年。誰かその非を正んや。時に告子の如きあれども、其力孟子を服するに足らず。是を以て孟子いはんと欲する所を書に載て七篇をなせり。故にその中であつて、瑜瑕を免れざる者あり。

古人、之を刺り之を疑ふ。一にして足らず。而その刺疑斥非する所、多くその病にあたり。然りと雖ども、孟子の賢、夫子を私淑し、唐虞三代の道を述。たれか其賢を仰がざらんや。今その瑕を拭び去て、その瑜を宝とし、其法語格言を奉て経翼とせば、『論語』の義疏」と仁斎のいふ所、允に当れり。或曰「愚にして賢者を非議す。僭に非れば即ち妄なり」と。余曰「然り。然りと雖も、規矩を以て方円に臨ば、必しも離婁の明を待ずして、其邪歪自らみゆべし。故に聖語を規矩として其瑕を拭ぶ。なんぞ僭妄とせん。司馬溫公、敦篤の君子なり。孟子を尊びざるに非ず。嘗て『疑孟』を著すは、その聖旨に合ざるを疑ふなり。余ふかく之を取れり。夫一二の非を覩て、その百是を蔑するは、小人の猜忌。まことに憎むべし。百是を信て、その一二の非を除くこと能はざるも、亦好古の士といふべからず。惜哉。程朱の宏才にして、その瑕をしらず。反て学の本原とし、性理学を紡む。その言曰「人の性は渾然たる至善にして、いまだ嘗て悪あらず。仁義礼智は性の固有にして、人と堯舜と、初より異ことなし。但

氣質に拘り、人欲に俺はれて、而のち悪あり。人よく学で、その初に復れば、聖人に馴致すべし」と。このこと孟子に黏て説は通ずべけれども、孔子の語には全く合はず。因て本然氣質の二性を説出し、夫子の「性相近し」は氣質に就ての玉ふなり。孟子の性善は、本然の性をさすなり。是に於て『中庸』の「天命之を性と謂ふ」を本然の至善を以て解をなせり。

一註一

(1) 性悪説を唱えた荀子と為我説を唱えた楊朱のこと。ともに戦国時代の思想家。

(2) 抜きん出て優れていること。

(3) 「誰か聖人に非ざれば、其の愆なきはたはず」は未見。

(4) 孔子の弟子の一人曾参。孔子より四十六歳若く、次世代を担った人物の一人。曾子とその父曾皙については『孔子家語』六本篇（『韓詩外伝』卷八、『説苑』建本篇にも同旨の文が存する）に「曾子、瓜を耘り、誤りて其の根を斬る。曾皙怒り、大杖を建てて以て其の背を撃つ。曾子、地に仆れて人を知らざること久し。頃くありて乃ち蘇り、欣然として起ち、曾皙に進みて曰く「向に参、罪を大人に得たり。大人、力を用ひて参に教ふ。疾なきを得んや」と。退きて房に就き、琴を援きて歌ひ、曾皙をして之を聞き、其の体の康らかなるを知らしめんと欲す。孔子之を聞きて怒り、門弟子に告げて曰く「参来らば内るることなかれ」と。曾参、自ら以て罪なしと為し、人をして孔子に請はしむ。子曰く「……今、参の父に事ふるや、身を委ねて以て

暴怒を待ち、殯^{たふ}れて避けず。既に身死して、父を不義に^{おとし}陥るれば、其の不孝、孰^{いづ}れか焉より大ならん。……」と」がある。父の怒りを受け入れて、もし自分が死ぬようなことになったら、父は子殺しの罪を犯すことになる。子として父を罪に陥れることは避けるべきことであって、曾子は逃げるべきであつたとする孔子の教え。また「争臣争子」の説は同じく『孔子家語』三恕篇（『荀子』子道篇にも同旨の文が存する）の「子貢、孔子に問ひて曰く「子、父の命に従ふは孝か。臣、君の命に従ふは貞か」と。孔子曰く「鄙なるかな、賜や。汝は識らざるなり。昔者、万乗の国に争臣七人あらば、則ち主に過挙なし。千乗の国に争臣五人あらば、則ち社稷危ふからず。百乗の家に争臣三人あらば、則ち禄位替れず、父に争子あらば、無礼に陥らず、士に争友あらば、不義を行はず。故に、子、父の命に従ふは、爰^な詎^んぞ孝と為さん。……」と」という文を踏まえる。子は父に盲従するのではなく、父が無礼に陥らないようにするためにも、父と争つて諫めていかねばならないという孔子の教え。

(5) 孔子の弟子の一人。四科十哲（『論語』先進）の言語に挙げられる。『論語』八佾に「子貢、告朔の餼羊を去らんと欲す。子曰く「賜や、女は其の羊を愛む、我は其の礼を愛む」と」とある。子貢が礼に用いる犠牲の羊を無用であるとしたのに対し、公使が礼の精神を失つてはならないとさとしたもの。

(6) 孔子の弟子の一人。四科十哲の言語に挙げられる。『論語』陽貨に「宰我问ふ「三年の喪は期已に久し。君子三年礼を為さずんば、礼必ず壊れん。三年樂を為さずんば、樂必ず崩れん。……期にして可なるのみ」と。……孔曰く「予（宰我）の不仁なるや。子生まれて三年、然る後に父母の懷を免る。夫れ三年の喪は、天下の通喪なり。予や、三年の愛を其の父母にあらんか」と」とある。三年の服喪期間を長すぎるとする宰我を孔子が戒めたもの。ただし、孔子の発言は宰我が退席した後のもので、宰我が改めたかどうかはさだかではない。

(7) 混じりけのないさま。

(8) 『孟子』の公孫丑上と告子上の両篇に登場し、孟子と論争を展開している人物。その主張は、人の性はもって生まれたものであつて、善でも不善でもないというもの。

(9) 『孟子』は梁恵王・公孫丑・滕文公・離婁・万章・告子・尽心の七篇より構成されている。

(10) 瑜は美しい玉の名。瑕は玉についた傷。ここでは「瑜瑕」で「玉にきず」の意。

(11) 伊藤仁斎。一六二七―一七〇五。江戸初期の儒者。古義学派の創始者。朱子学を宋儒の独断論として、直接孔孟の原典に聖人の本旨を求める復古学を主張した。『孟子古義』『童子問』『語孟字義』などの著作がある。また『孟子』を「『論語』の義疏」とする説は『童子問』巻上の第五章や第十章などに見える。

(12) 古代のすぐれた視力をもった人物の名。『孟子』離婁上は離婁から説き起こして先王の道に従うべきことを論じる。

(13) 司馬光。一〇一九―一〇八六。北宋の政治家・儒者。王安石の新法と争った。『資治通鑑』が有名である。

(14) 司馬光の撰した書で、『孟子』の諸説に対して疑問を提示し、その字句を削り正したもの。

(15) 『孟子』滕文公上の「孟子、性は善なりと道ひ、言へば必ず堯舜を称す」の朱子註に「性は人の天より稟けて以て生ずる所の理なり。渾然たる至善にして、いまだ嘗て悪あらず。人と堯舜と、初より少しも異ことなし。但衆人は私欲に汨みだされて之を失ふ」とある。後半の「氣質に拘り、人欲に俺はれて、而のち悪あり。人よく学で、その初に復れば、聖人に馴致すべし」は未見。

(16) 註(二一七)既出。

(17) 人は生まれながらにして善であるとする孟子の中心思想。特に公孫丑上の「人に忍びざる心」から説き起こして四端(惻隱・羞惡・辞讓・是非)の心を論じる一説は、性善説の基礎をなすものとして有名である。

(18) 『中庸』一章に「天命之を性と謂ふ」とある。天が人間に命じ与えた根本のものを性というとの意。

― 解釈 ―

私が考えるに、孟子の賢才は確かに荀子や楊朱などの諸子と比べれば、はるかにまさっている。だから、もし孟子が孔子

と同じ時代に生まれていれば、孔子の七十人の直弟子の中でも抜きん出てすぐれていたであろう。しかし、残念なことに孟子は孔子よりも随分遅れてこの世に生を受けた。こういうわけで、孟子の学説に不備がないとは言えないのである。言い伝えにも「聖人でなければ、一体誰が過失なく整えることなどできようか」とある。だから、たとえ七十人の直弟子であつたとしても、たとえば曾子は盲目的に父の命令に従うことが孝であると考えていたのに対し、孔子は「争臣争子」の説を教えて子として父を諫めるべきことを説いて、曾子は自らの過ちを悟つたし、また子貢は告朔の儀式の際に使用する犠牲の羊をとりやめようとしたのに対し、孔子は「私はそのことによって礼の精神が失われることの方が惜しい」と述べて子貢を心服させ、宰我が三年の服喪は長すぎるとして服喪期間の短縮を主張した時には、孔子は手きびしく戒めている。もし孔子が教え導き誤りを正さなかったならば、曾子・子貢・宰我の三人は皆自説を正しいものと誤解したまま実践し、しかもそれを後世にまで伝えていたであろう。彼ら三人の賢才をもつてしても、このような状態なのである。どうしても数代も後の孟子が正しい教えを身につけ少しの不備もないなどと言えようか。そもそも七十人の直弟子は、直接孔子の教えを受けて従うことができた。したがって、孔子の教えを誤解するという弊害はなかった。孟子は賢才を有し、荀子や楊朱などの諸子を凌いでいたが、孔子よりも百年も後の人である。一体誰が孟子の誤りを正すことなどできたであろう

か。孟子に意見した告子という者もいたが、その力量は孟子を屈服させるほどのものではなかった。こういうわけで孟子は自らの主張を書にまとめて『孟子』七篇としたのである。したがって、その書中には玉にきずのそしりを免れない部分がある。昔の人々は孟子の不備を非難し疑義を訴えた。その数は一つや二つではなかった。そして、その疑わしいとして責め退け非難した部分の多くは、当を得たものであった。とは言うものの、孟子は賢才を有し、その賢才を以て孔子に私淑し、そして唐虞三代の道を述べた。誰が孟子の賢者ぶりを仰がないことがあるか。今、『孟子』の不備を選んで除去し、そのすぐれた部分は尊重して、その法語格言を経書解釈の助けとすれば、『論語』の注釈となる」と伊藤仁斎が言ったのは実に当を得た発言である。これに対し、ある者は「愚者でありながら賢者の言説を非難するなど、おごり高ぶっているのだから、私に言われただけだ」と言う。私は言った「確かにそうである。そうではあるが、差し金やコンパスを方形や円形にあててみれば、離婁の卓越した視覚を必要とせずとも、その歪みは自然と明らかになる。だから、このように聖人の遺した語を差し金やコンパスのような基準として、『孟子』の中の不備を見つけ出していくのだ。どうして僭妄などであろうか。たとえば北宋の司馬光は、敦篤の君子であり、彼も孟子を尊ばなかったわけではない。しかし、『疑孟』を著して、『孟子』の言説が孔子の趣旨に合致していないことを疑った。彼の主張には非常に取るべきものがある。そもそ

も、わずかな非を見て、多くの是をも侮蔑するのは、つまりない人物のねたみやそねみというもので、まことに憎むべき行為である。また逆に多くの是を信じるあまり、わずかな非を見出しそれを除くことができないのも、真の古学者とは呼べない。残念なことである、二程や朱子のような広い才能をもつ者であっても、孟子の不備を見出せないとは。しかも彼らは、かえって不備のある孟子の学説に基づいて性理学を生みだしてしまった。朱子は「人の性は一つの極まった善であって、そこに悪が内在していたことはない。仁義礼智はこの悪を含まない性の固有のものであって、この点に於ては、一般の人も堯や舜と全く異なることはない。ただ人は後天的な氣質の性に左右されて、欲望に性が蔽われてしまい、悪が生じてしまうのである。だから、人は学ぶことによって、性を悪のない初めの状態に回復させ、しだいに聖人へと移り変わっていくのである」と記している。このことは孟子の説に基づいて説明すれば通るけれども、孔子本来の教えには全く合わない。そこで彼らは本然の性・氣質の性という二つの概念を作り出し、孔子の「性相近し」という語を氣質の性を述べたものとし、孟子の性善説を本然の性を述べたものとしたのである。そして、『中庸』の「天命之を性と謂ふ」という語も、本然の性の至善なる状態を示したものであると解釈するのである。

九

嘗て性を論て曰「本然の性は至清にして、一点の濁氣あることなし。譬ば天の甘露の如し。故に聖人より塗人に至るまで、至善にして悪あることなし。氣質の性は清濁混ぜり。譬ば甘露の地に降るが如し。清地に落ば清く、濁地に落れば濁」と。果て然るか。本然の性は天に属て人に属せず。天命て生を人に降せば、乃ち氣質の性のみ。既に氣質の性をうく。豈本然の性に復すべけんや。氣質を変化し、初に復すといふは、仏氏の煩惱を断除して本分の田地に帰ると云に同ふして、世を誣の妄説なり。蓋し本然・氣質・人欲の説は、暗に仏氏の円成自性・縁起自性・妄想自性に同じ。『大學』の「明德」を心の徳とし、心は明鏡止水の如く、虚靈不昧にして、万事に応といふ。全く仏氏の真如の義なり。「親民」を「新民」と改め、己れ既に明德を明にせば、推て人に及し、その旧染の汚心を新にすべしと。是も仏氏の衆生済度に似たり。程朱、口には仏を呵すれども、其道を説に至ては、仏氏に相似たること此の如し。故に無識の学徒は、儒仏の道、途を異にして帰を同ふせりと思へり。嘆息するに堪たり。余おもへらく、仏の漢土に行る、魏晋より唐をへて宋に盛なり。上は王公より下庶人に至るまで、滔々乎として之を信ぜり。時に於て程朱の聖經を説ところ、仏説と頗る相渉る。是故に時好に合て、自然と世に盛なり。本邦は南都の僧醒窩、始て四書をえて之を喜び、遂に還俗して朱学を開けり。亦時勢の然らしむる所なり。百年前、伊物の二子、首として程朱

の古道に乖違するを弁ぜしより、諸彦各地に勃起し、周漢の学稍あらはれり。近歳に至て又衰ふ。余慨然として先哲の遺を捨て述者に告ぐ。学者、六経・『論語』・『孝経』を熟読し、先王孔子の言に徴せば、古今の是非おのづから燦然として明白ならん。

―註―

(1) 通常、天が天下太平の兆として降す甘露を意味するが、ここでは天が人間に付与する本然の性の純粹さを形容したもの。

(2) 道行く人。ここでは一般の人をさす。

(3) 完全に成就しているさま。

(4) 一切のものは種々の因(原因)や縁(条件)によって生じるという考え。悟りは、この縁起の滅した世界のこと。

(5) 誤った考えや想念。また迷いの心によって真実を見誤ること。凡夫の心の働きは、煩惱によって、心がくもらされており、すべて妄想となる。

(6) 『莊子』徳充符の「仲尼曰く「人は流水を鑑みるなし、止水に鑑みる」と」という文を典故とする。心が静かに保たれ、一点のくもりもない様。

(7) 事物の真相(あるがままの姿)のこと。

(8) 迷う衆生を救い、悟りの世界へ人々を導くこと。

(9) 広くゆきわたっている様。

(10) 藤原醒窩。一五六一〜一六一九。室町末期から江戸初期の儒者。はじめ相国寺の僧であったが、後に朱子学者と

なり、林羅山などを輩出した。

(11) 伊藤仁斎(八一11)と荻生徂徠(はじめに12)のこ
と。

―解釈―

以前、性について次のように論じていた。「本然の性というものは、至清なるものであつて、一点の濁気もないのである。それはたとえるならば、天が降す甘露のように平等に降りそそぐものである。だから、聖人から道行く人に至るまで、みんな至善であつて悪人であることはない。それに対して、氣質の性は清濁まざつてしまつてゐる。たとえるなら、地に降つた甘露のようなもので、清い土地に落ちたものは清く、濁つた土地に落ちたものは濁つてしまうのである」と。本当にそうなのであろうか。本然の性は天に属するものであつて人に属するものではない。天が命じて人に降したものは、氣質の性だけである。人は既に氣質の性を受けてゐる。どうして本然の性に復すことなどできようか。氣質を変化させて、初めにもどすというのは、仏教に於て煩惱を断ち除いて、本来の境地に帰ると言つてゐるのと同じで、世間を惑わす妄説である。思うに朱子学に於ける本然・氣質・人欲の説明は、暗に仏教で言う円成自性・縁起自成・妄想自成のそれと同じである。『大学』の「明德」を心の徳であると解釈し、心は明鏡止水の如く、虚霊不昧にして、万事に対応すると言つてゐるのは、完全に仏教の真如と同じ意味である。また「親民」を「新民」と改め、自分が心の徳を明らかにしたならば、それ

を人々に及ぼし、人々の欲望に蔽われた心を刷新することができるのは、仏教の衆生済度 に似てゐる。程朱学者は、口では仏教の教えをとがめるけれども、その本質的な部分を説き始めると、結局はこのように仏教の教えに類似してしまつてゐるのである。したがつて学問のない者たちは、儒教と仏教とは、説き方は違ふけれども最終的な主張は同じなのだと思つてしまつてゐる。嘆息すべきことである。私が思うに、仏教は中国に於ては、魏晋期から唐代をへて、宋代に至つて盛になつた。上は王公から下は庶民に至るまで、大河に流されるかのように仏教を信じるようになった。ちょうどその頃、程朱学が経書に新たな解釈を加えて説き、その内容は仏教の諸説と非常に似かよつてゐた。このことによって程朱学は仏教が流行してゐた当時の流れに合致し、自然と世間で盛んになつていったのである。わが国に於ては、京都の僧醒窩が、はじめて四書を手に入れて読んだ。そして四書の内容を喜び、とうとう還俗して日本に於ける朱学を開いたのである。これもまた時勢の流れでそうなつたのである。そして百年前、伊藤仁斎と荻生徂徠の二人が、主に程朱学が日本各地の教えに乖離していることを論じてから、諸先生が日本各地ににわか起り、周漢時代の学問がようやく現れ始めた。しかしそれも近年はまた衰えてしまつてゐる。私は憤り嘆きつつ、先哲たちの遺志を宋学者たちに伝えたい。学ぶ者が、六経や『論語』『孝経』を熟読して、先王や孔子の言を明らかにしたならば、古今の是非についての判断もおのず明ら

になるだろう」と。

十

山田生⁽¹⁾曰、「復初の非なる、略命⁽²⁾をきけり。然れども、いまだ釈然たらざる者あり。敢問⁽³⁾ふ、性変化すべからざれば、性懦なる者は廉をなすべからず、性嬌なる者は正人となるべからず。果てしからば、学は人に益なきなり。かつ『書』に「沈潜なれば剛克し、高明なれば柔克す」、『論語』に「教ありて類なし」、『中庸』に「果して此の道を能くすれば、愚と雖も必ず明、柔と雖も必ず強なり」、『孟子』に「居は氣を移し、養は体を移す。」これ等の数語、氣質を変化すとも云べし。如何。」余が曰「子が惑る志あるは、道の明ならざるに由れり。今明に之を弁ぜん。聖人の、道を制し教を立る、人性に率てこれを通達し、これを規正し、悪を禁て善にゆかしむ。宋の韓魏公⁽⁴⁾曰「天の人に性を与ふること一ならず。聖人、率て之を善に二にせんと欲す。」これなり。故に夫子「性相近し、習へば相遠し」との玉ふなり。蓋し中人の性、善に習は善となり、惡に習は惡となる。故に聖人、礼義を制し、徳行を勧む。徳行・言語・政事・文学の四科の如き、その性近につひて通達す。古の道を然りとす。今汝が問ふ所、即ち聖教の存する所にして、人才を長育し、君子の位に陞さしむるの道なり。礼楽制度、これ其物なり。故に冠冕身⁽⁵⁾あれば、怠惰の状なし。男女別あれば、内外自ら正し。これ礼を以て櫟括をなすなり。故に性懦なる者も礼に従へば廉を

庶幾すべし。性嬌なる者も礼にしたがへば其行自ら正し。学問の功ここに於て大とす。「居は氣を移す」とは、人君の居におれば、自ら人君の氣象を致す。故に人よく身を君子の徳に拠ば、自ら君子の徳をなすに喩るなり。「教ありて類なし」も人善惡の類によらず、聖教に遵奉すれば、君子となるの義を云。「沈潜なれば剛克す」も、その性沈深潜退し中に及ばざれば、剛を以て治む。高亢明爽の性、その中を過れば、柔を以てこれを治め、その中を得さしむ。是聖人の、道を制し、天下を御し、人倫を明にする所なり。豈氣質を変化するの謂ならんや。「果して此の道を能くすれば」云云は、学者を勉強せしめ、道に汲汲たらしむの辞なり。亦氣質変化の義にあらず。後世董安子⁽⁶⁾が佩絃、西門豹⁽⁷⁾が佩葦の如きも、みな自ら警戒し、その緩急を矯揉す。此等も「礼を以て心を制す」の言を理会すべし。『書』に「習性と成る」と云は、善に習て善をなし、惡に習て惡をなす、慣習自然の如くなるを説けり。皆一轍の教にして、氣質変化の義にあらず。

一註一

(1) 山田該介。赤水の弟子。「生」は学生に対する敬称で、ここでは「君」ほどの意。阿波掃苔会編『阿波名家墓所目録』（昭和四二年）には、小松島市中田の共同墓地に墓石があり、天保年間に二十六歳で没とある（筆者未確認）。(2) 『書経』洪範に「沈潜なれば剛克し、高明なれば柔克す」とある。ただし、この部分は通常は「剛克を沈潜にし、柔克を高明にす」と読んで、「剛克な性格はこれを抑え伏

せるように矯正し、柔克な性格はこれを高く引き上げるように矯正する」と解釈する。高橋赤水の解釈は本節後半部に記されているが、剛・柔の性格が行き過ぎたものであれば、それを矯正するという点では一致する。

(3) 『論語』衛靈公に「教ありて類なし」とある。教育を施すのに貴賤の別はないということ。

(4) 『中庸』二〇章。註(四―6) 既出。

(5) 『孟子』尽心下に「孟子、范より齊に之^ゆき、齊王の子を望見し、喟然として嘆じて曰く「居は氣を移し、養は体を移す。大なるかな居や。夫れ尽く人の子に非ざるか」ととある。孟子が齊の王子の様子が他の子供と異なり立派であることを見て、地位や環境、心構えが王子をそうさせていると述べたもの。

(6) 韓琦。宋代の政治家。范中淹とともに名臣として知られる。「天の人に性を与ふること一ならず。聖人、率て之を善に一にせんと欲す。」は未見。

(7) 『論語』先進に「德行には顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓。言語には宰我・子貢。政事には冉有・季路。文学には子游・子夏」とあり、所謂四科十哲について述べている。

(8) とともに冠のこと。冕は特に礼式に用いるもの。

(9) 『韓非子』觀行に「西門豹の性は急なり。故に韋を佩びて以て自ら緩くす。董安于の心は緩なり。故に絃を佩びて以て自ら急にす」とある。せっかちな西門豹は柔らかななめし革を腰に帯びて自分の気持ちをゆったりさせるよう

に努め、のんびり屋の董安于は弓の弦を腰に帯びて自分の気持ちを引き締めるように努めたという故事。

(10) 『書経』仲禹之誥に「義を以て事を制し、礼を以て心を制す」とある。

(11) 『書経』太甲上に「習性^{なり}と成る」とある。日頃の習慣がやがてその人の本性となってしまうということ。

―解釈―

山田君が言う「本然の性に復帰するという説が誤りであることはだいたいわかりました。しかし、まだ釈然としない部分もあります。敢て質問します。性が変化させることのできないものであるならば、臆病な性格の者は意志の固いさぎよい人間になれず、よこしまな性格の者は行動の折り目正しい人間にはなれない。とすれば、学問は学ぶ者に何の益もないことになる。また『書経』には「沈潜なれば剛克し、高明なれば柔克す」とあり、『論語』には「教ありて類なし」とあり、『中庸』には「果して此の道を能くすれば、愚と雖も必ず明、柔と雖も必ず強なり」とあり、『孟子』には「居は氣を移し、養は体を移す」とある。これらの語は、氣質の変化を説いているとも言えます。どうでしょうか」と。私が言った「君が迷っているのは、道そのものの理解が不十分だからである。今、明瞭に道について説明しよう。聖人が道を制定し、それに基づいて教えを確立し、人の性に沿うような形で教化を行い、人々を矯正していつて、善悪を秩序立てていくのである。宋の韓魏公が「天が人に与えた性質は一樣ではな

い。だから聖人は人々の性を善にまとめあげようとするのである」と言っているのは、まさにこのことなのである。だから孔子も『論語』の中で「性相近し、習へば相遠し」とおっしゃっておられる。思うに、中人の性は、善を習えば善となり、悪を習えば悪となる。だからこそ聖人は礼義を制定し、徳行を奨励して、中人を善へ向かわせようとしたのである。孔子が弟子たちを徳行・言語・政事・文学の四科に分けたのは、弟子たちのそれぞれの本性の近さに基づいて導いていったものである。古の道はこのようであつた。今君が質問したことは、とりもなおさず聖人の教えの存在意義であり、それは人々のそれぞれの才能を伸ばし、やがて君子の域に到達させるための道である。礼楽制度などは、その具体的なものと言える。したがって、たとえば冠冕を身に着ければ、怠惰な様子は消えてしまうのである。また男女の間にきちんとした区別があれば、家庭内外いずれに於ても自然と正しくおさまる。これは礼によって人の性を矯正したものである。だから臆病な性格の者でも、礼に従えば意志の固いいさぎよい人間になろうとするし、よこしまな性格の者でも、礼に従えばその行動は自然と折り目正しくなっていくのである。学問の効果はここに至って大きいと言えよう。『孟子』の「居は氣を移す」とは、君主の地位にいれば自然と君主の氣風が備わることを言ったものである。つまり、人が君子の徳によれば、自然と君子の徳を実践できるようになることをたとえたのである。『論語』の「教ありて類なし」という一文も、人は善

悪の別なく聖人の教えを受けてそれに従えば、君子とされることを言ったのである。『書経』の「沈潜なれば剛克す」の部分も、人の性が深沈潜退の状態で中庸に及んでいない場合は、剛の方に向かうようにし、また人の性が高亢明爽の状態で中庸を過ぎた場合は、柔の方に向かうようにして、常に性が中庸の状態を保てるようにする。これは聖人が道を制した上で、天下を制御し、人倫を明らかにすることである。どうして氣質を変化させることについて言ったものであろうか。『中庸』の「果して此の道を能くすれば」の部分も、学者にさらに勉強させ、真剣に道を求めさせようとした言葉である。これも氣質の変化について言ったものではない。たとえば、後世董安于が絃を腰に帯びて緩慢な自分を戒めたり、西門豹が韋を腰に帯びて性急な自分を戒めたりしたのも、ともに自分の性格を反省し戒めて、その緩慢さや性急さを矯正しようとしたものである。これらのことから、「礼によって心のありようを制御する」ということの意味を理解できよう。『書経』に「習慣がやがてその人の本性となる」と言っているのは、善に習えば善を行うようになり、悪に習えば悪を行うようになる、つまり日頃の習慣がその人の本来の姿になってしまうことを言っているのである。これらはすべて同じ一つの道について教えたものであつて、氣質変化の意味ではない。

十一

夫孔門而下二千有余歳、天下の学者、その数算すべからず。誰か氣質を变化して聖となる者あるや。実なうして之をいふ。此を空理の妄誕とす。今、汝、教化の語を引て氣質变化の徴とせんとす。是経をよむの精しからず、且衆楚の譁に乱さるなり。朱子が氣質变化の説は、凡人を聖とするの説・換骨易髓の術と謂べし。汝虚心にして吾言をきけ。われ豈臆を以て聖道を語らんや。「子路曰く「南山に竹あり。揉めずして自ら直し。斬りて之を用ふれば、犀革に達す。此を以て之を言へば、何の学ぶことか之れあらん」と。孔子曰く「括して之に羽し、鏃して之を礪かば、其の之に入ること亦深からずや」と。子路再拝して曰く「敬みて教を受けん」と。」⁽²⁾けだし聖人の教は、「括して之に羽し、鏃して之を礪く」のみ。蓋し郷人の俊秀なるは、南山の竹の直なるが如き美性なれども、士君子と称するにたらず。聖人の道を学で始て賢徳をなすこと、竹に羽括鏃礪を施して、その入こと深が如し。「蓬の性屈曲なれども、麻中に生ずれば揉ずして自ら直し」と荀卿が書にみゆ。但自ら直といへども、本来の麻の如くならんや。麻中に追植せられて、稍その屈曲を移すのみ。聖人の教化は、その美を増長し、その惡を矯揉する。竹に羽鏃を加へ、蓬を麻中に植るが如し。豈その本性を變じ、下愚を上智となさんや。⁽⁴⁾『新書』⁽⁵⁾に載す「齊の崔杼、莊公を弑す。陳不占なる者あり。君の難を聞き、將に之に赴かんとす。去く比、餐には則ち匕を失ひ、車に上るには式を失ふ。御者曰く「怯

ゆることは是の如し。去きて益あらんや」と。曰く「君に死するは義なり。勇なきは私なり。私を以て公を害せず」と。遂に往きて戦鬪の声を聞きて恐駭して死す。」それ君難に処し、敵を逃れずして進むは、仁者の義なり。恐駭して死するは性なり。子路、性勇。夫子に親灸して夙に堂に升り、儼然たる君子なり。⁽⁶⁾衛の乱に子路外に在て、その所由を詳にせず。⁽⁷⁾一に主を救はんとして、門に入て戦死す。忠は允に忠なり。⁽⁸⁾然れども是勇に過るに似たり。「子、匡に畏る」の時に、「顔淵曰く「子在り。回何ぞ敢て死せんや」と。子路にして如此ならば、必ず此にいたらず。性の变化すべからざる、此類を推てしるべし。直情径行は戎狄の道なり。先聖王心を以て心を治むるの久しく持つべからざるを知る。

—註—

- (1) 周囲の間違いに引きずり込まれて誤ってしまうこと。
- (2) 『孔子家語』子路に「子路曰く「南山に竹あり。揉めずして自ら直し。斬りて之を用ふれば、犀革に達す。此を以て之を言へば、何の学ぶことか之れあらん」と。孔子曰く「括して之に羽し、鏃して之を礪かば、其の入ること亦深からずや」と。子路再拝して曰く「敬みて教を受けん」と」とある。
- (3) 『荀子』勸学に「蓬も麻中に生ずれば扶けずして直し」とある。
- (4) 『論語』陽貨に「子曰く「唯だ上知と下愚とは移らず」と」とある。前文の「性相近し、習へば相遠し」を受けて、

ただし最上の知者と最下の愚者だけは変わりようがないことを述べたもの。

(5)『新序』義勇に「斉の崔杼、莊公を弑す。陳不占なる者あり。君の難を聞き、將に之に赴かんとす。去く比、餐には則ち匕を失ひ、車に上るには式を失ふ。御者曰く「怯ゆることは是の如し。去きて益あらんや」と。曰く「君に死するは義なり。勇なきは私なり。私を以て公を害せず」と。遂に往きて戦鬪の声を聞きて恐駭して死す」とある。

(6)『論語』先進に「子曰く「由の瑟、奚為れぞ丘の門に於てせん」と。門人、子路を敬せず。子曰く「由や堂に升れり。未だ室に入らざるのみ」とある。堂は表座敷を、室は奥座敷を意味する。子路の学問が、一応は成就しているものの、まだその奥義は究めていないことを説いたものの。

(7)『史記』仲尼弟子列伝に「孔悝乱を作すに方り、子路、外に在り、之を聞きて馳せ往く。子羔の衛の城門より出づるに遇ふ。子路に謂ひて曰く「出公去る。而も門已に閉づ。子、還るべし。空しく其の禍を受くることなかれ」と。子路曰く「其の食を食む者は、其の難を避けず」と。子羔卒に去る。使者ありて門に入り、城門開く。子路随いて入る。……」とあり、子羔の助言を聞き入れずに孔悝の乱に立ち向かっていき戦死した子路が描かれている。

(8)『論語』先進に「子、匡に畏る。顔淵後る。子曰く「吾、女を以て死せりと為す」と。曰く「子在り。回何ぞ敢て死

せんや」ととある。

―解釈―

そもそも孔子の門人たちの時代から二千数年がたっている。その間に世に生まれた学者は数えきれない。しかし一体誰が氣質を変化させて聖人となれたであろうか。実証もなく聖人になれるなどと言っているのである。これこそは空理空論の誕生と言えよう。今、君は「教化」という言葉を引いて氣質が変化していることの証としようとしている。しかし、これは経書の読み込みが精密でなく、しかも周囲の間違いに引きずり込まれているのである。朱子が言う氣質を変化させるという説は、凡人を聖人とする説であり、それは骨や髓を交換するような無茶な発言である。君は心を虚無にして私の言うことを聞け。私がどうして臆測だけで聖道を語ることなどあるうか。『孔子家語』に「子路が言った「南山に竹がある。その竹は矯正しなくてもひとりでにまっすぐ伸びていく。そしてこの竹を切つて矢として使えば、犀の皮をも貫く。このことから言えば、我々は一体何を学ぶ必要などありませんか」と。孔子は言った「矢はずを付け、矢羽を付け、さらにやじりを付けてよく研いだならば、その矢はもっと深い部分にまでつき刺さるのではないのか」と。子路は再拜して言った「謹んでお教えをお受けしたいと思います」と。という話がある。思うに聖人の教えというものは、ここに言う「矢はずを付け、矢羽を付け、さらにやじりを付けてよく研ぐ」という部分に尽きる。思うに村里にいる優秀な人材とは、こ

のまっすぐのびた南山の竹のようなすばらしい素質ではあるが、それだけでは士君子と称するには及ばない。この素質ある人材が、聖人の道を学んで始めて賢徳の伴った行動を為すのである。これは、竹に矢はずを付け、矢羽を付け、やじりを付け、そして研ぐという手を加えてより深くつき刺さるようになるということと同じである。また『荀子』には「蓬は本来曲がりくねって地面に広がる植物であるが、麻の茂みの中に生えると、つかい棒を立てなくてもまっすぐに伸びる」とある。たしかに蓬自体がまっすぐ伸びたのではあるが、もともとまっすぐ伸びる麻のようなまっすぐさであるうはずがない。蓬のまっすぐさは、麻の中に後で植えられて少しだけその曲がりくねりが矯正されただけである。このように聖人の行う教化とは、人々のよい所を増長し、悪い所を矯正するといふものであり、それは竹に矢羽ややじりをつけたり、蓬を麻の中に植えたりすることと同じなのである。どうして天与の本性を変化させて、下愚を上智とすることなどできようか。また『新序』には「斉の崔杼が、莊公を弑した。陳不占という者がいて、君主の莊公の難を聞き、この現場に赴こうとした。しかし、いざ行くとなると、恐怖のため、食事の時にはさじをなくすし、車に乗る時には車の横木を見失うほどであった。御者が言う「そこまで怯えておられるのに、現場に行かれて何か役に立つのですか」と。陳不占は言った「君主の難に赴いてそこで死ぬことは臣下としての公義である。勇気がないのは私の個人的事情だ。個人的な事情で公義をそ

こなうようなことはしない」と。遂に現場に着いたのだが、戦闘の声を聞き、恐れおののいて死んでしまった」という話がある。そもそも君主の難に対して、敵から逃げることなく進むのは、仁者としての正しい在り方である。逆に怖れ驚いて難に死ぬのは個人的な性質である。子路の性質は蛮勇に近いものであったが、孔子に教化されて「堂に升る」と評されるほどの立派な君子となった。ところが衛の国に乱が起こった際、子路は外にいて所在がつかめず、一心に君主を救おうとして城内に入り、結局は戦死してしまった。確かに忠臣ではあった。しかし彼の勇気は行き過ぎており、やはり蛮勇に近いものであった。また、孔子が匡という土地で危機に遭遇した際、顔淵がはぐれて遅れたことがある。その際、顔淵の生死を案じた孔子に顔淵は「先生がおられるのに、どうして私が死ねましようか」と答えている。もし子路に顔淵ほどの性質がそなわっていたならば、彼も衛で戦死するなどという事態には至らなかつたはずである。性が変化するものではないことは、以上のような例からも理解できよう。たとえば直情径行と言った性質などは、野蛮な戎狄の性質である。これは昔の聖王の、心によってその性質を矯正するといった教化が長い間得られなかつたという事のあらわれである。

十二

亦中人の性、よく移^{うつる}をみる。故に礼樂制度の物を以て人倫を教ゆ。凡そ先王の道に従へば、小器は小成し、大器は大成す。

各その材を達し、その徳をなす。譬は松柏は棟梁となすべし。杏桃あに大厦に架すべけんや。性の異あるを以なり。然りと雖も、松栢もし其地にあらざれば、凌雲の高を極むること能はず。杏桃もその養をうれば、合抱の質をなすべし。人の賢愚強弱あるも亦しかり。小器の性を天にうくる者、あに大成の君子とならんや。然れども道を学でおかざれば、一郷の善士となるべし。是杏桃の合抱に至るの説なり。孔門の徒三千人、蓋し皆道に志の士なり。夫子の教は雨露の偏きが如し。あに党する所あらんや。而るに君子となるは僅に七十有二人のみ。はその三千の粹にして天資上等の命あるを以なり。善哉。『漢書』の人表、三等を立、因て之を乗て九等とす。堯・舜・孔子を上等の上とし、桀・紂・瞽叟を下等の下とす。所謂「上智と下愚とは移らざる」なり。余はみな上下に移るべし。顔淵は上等の中位に居れり。余意く、顔子もし寿をえば、上等の上に進んか。夫子「嗚呼、天、予を喪せり」の嘆あるを以て之を知る。子貢・曾子・子路・子張の四賢、みな上等の下に列す。余また妄におもへらく、四子の性みな中等をうけたる歟。何を以て之を言ば、愚魯僻陋の質あればなり。夫子の薰陶を蒙り、又みな学に孜孜たるを以て、上に進む。善く移るもの歟。斉の桓公を中等におけり。蓋し管仲を得て覇業を立。上等の下に進むも可なり。豎貂、之を輔て国乱れ、尸虫戸外に出るに至る。中等の下に移るも可也。管仲は上等の中に在。夫子左衽の嘆あり。又その仁を与ふ。上等の中、亦宜ならずや。秦の商鞅、才有て徳なし。中等の

下にあるべし。虚偽君につかへ、終に以て車裂せらる。下等の下に移るもの歟。宋儒動すれば、管商並称す。倫をしらずと謂ふべし。唐の明皇も亦英明の主なり。然らざれば何ぞ四十年の太平を致さんや。中等の中位に有べき歟。老て惑溺し卒に蒙塵の辱をとれり。その性下に移ると謂べし。朱子が如き、その人となり謹慎篤実にして、博学多識、中等の上位に就も可なり。惜哉。一時、心性窮理の学を昉め、孔門の教に背馳すること少からず。夫経は不刊の書なり。漢唐の儒、先一字を増減するも、猶憚れり。朱子妄に『孝経』を割裂し、『大学』を補綴し、言古を徴せず、妄に道を説。われその謹慎篤実ならざるを疑ふ。蓋し心を師とし聖を以て自処す。その弊ここに至るもの歟。恐は、その性一等を移と謂べし。

—註—

(1) 『漢書』に古今人表という巻があり、古代の人々を上中下の三つにランク分け（各ランクがさらに三分され、上から下下までの都合九ランク）して表にしている。

(2) 舜の父の名。常に舜をねたみにくんでいた。『史記』五帝本紀等に詳しい記述がある。

(3) 『論語』陽貨に「子曰く「唯だ上知と下愚とは移らず」と」とある。註（十一—4）既出。

(4) 『論語』先進に「顔淵死す。子曰く「噫、天、予を喪せり。天、予を喪せり」と」とある。

(5) 斉の桓公と宰相管仲については『史記』齊太公世家及び管仲列伝に詳しい。管仲の補佐を得て覇者となった桓公

ではあったが、管仲の死後は管仲が登用しないように言い遺した易牙・開方・豎刁らを寵用して国家は乱れ、桓公は後継者争いのため死後二か月以上も遺体が放置され、うじ虫が安置室から這い出てくる有り様であった。

(6)『論語』憲問に「子曰く「管仲、桓公を相けて諸侯に覇たらしめ、天下を一匡す。民、今に到るまで其の賜を受く。管仲なかりせば、吾其れ髪を被り衽を左にせん。……」」とある。孔子が管仲の功績をほめたたえ、もし管仲がいなかったならば「髪を結わず着物を左前にして」夷狄の習俗に身を置いていたであろうと述べたもの。

(7) 秦の商鞅の事跡については『史記』商鞅列伝に詳しい。孝公に仕えて国政・外交に手腕を発揮するが、その強行路線が秦国内部の批判を買い、孝公の死後、反逆の罪をきせられて車裂きの刑に処せられた。

(8) 唐の第六代の玄宗皇帝(六八五―七六二)のこと。天下をよく治め、開元の治と称されたが、のち楊貴妃を寵愛するあまり政治を怠るようになり、安祿山の乱が起こる。

―解釈―

また中等なる人の性は、よく上等や下等に移ることがある。だから、礼樂制度といった具体的事物にそつて人倫を教えるのである。すべて先王の道に従えば、小さい器の者は小成し、大きい器の者は大成するものである。つまり、それぞれの資質によつて各々の徳をなすのである。たとえば松や柏などは家屋の棟木や梁とすることができ、杏や桃などはとても

家屋建築の材料とはならない。それぞれの樹木の性質が異なっているからである。しかしながら、たとえば松や柏でも、もしその性質にかなった土地や環境に生えなければ、雲を凌ぐほどの高さまでにはそだたない。また杏や桃であっても、大切にそだてたならば、ひとかかえほどの大きさにはなる。人間に賢愚強弱の別があるのもこれと同じなのである。だから小さい器を天から付与された者がどうして大成した君子となり得ようか。しかしながら、それでも道を学んで放置することをしなれば、郷里の善士にはなれるであろう。これが杏や桃でもひとかかえほどの大きさになるということである。孔子の三千人の門人たちは、思うに皆道を志す者であった。孔子の教えは雨露のようにわけへだてなくそがれ、どうして偏りなどあったであろうか。にもかかわらず、君子となり得たのはわずかに七十二人だけであった。彼らは三千人の門人の中でも、とりわけ天から与えられた資質が優れていたからに他ならない。すばらしいことである。『漢書』は古今人表に於て人を上・中・下の三等に分け、さらに三等を上・中・下の三つに分けて、古代の人々を九等分した。堯・舜・孔子を上等の上とし、桀・紂・瞽叟を下等の下とした。「上智(上等の上)と下愚(下等の下)は移行しない」ということである。その他の等級はすべて上下に移行し得る。顔淵は上等の中である。思うに顔淵がもし長生きしたならば、上等の上に進んだのではないか。顔淵が死んだ時に「ああ、天が私を滅ぼそうとしている」と言つて孔子が嘆いたことからこ

のことがわかる。子貢・曾子・子路・子張の四人の賢者は、みな上等の下に連なっている。私はまた勝手にこの四人の性は皆当初は中等だったのではないかと思っている。なぜかと言えば、皆愚かでくせのある部分もあるからである。孔子の教えを受け、皆学問をおこたらずはげんだので、上等へと進んだのである。よく移行した者と言えないのか。齊の桓公は中等におかれている。思うに管仲を宰相として得て覇業を立てたことから、上等の下に進むことも可能であった。しかし、豎貂が桓公を補佐するようになって国が乱れ、桓公はその死後、埋葬されることもなく遺体は放置され、尸虫が桓公の寝室から戸外にはい出るほどの状況となった。これでは中等の下に移行してもよからう。また管仲は上等の中にある。孔子も「左衽の嘆」の故事の通り彼をほめたたえ、そして仁者という評価を与えた。上等の中に置かれるのももつともなことであろう。秦の商鞅は才能はあったが人徳がなかった。中等の下にあるべきである。しかし彼は虚偽の心を以て君に仕え、とうとう車裂の刑に処せられた。下等の下に移ったと言えようか。宋代の儒者たちは、ともすれば管子と商鞅を並称する。彼らは人倫を知らない者たちと言えよう。唐の玄宗皇帝も英明の君主であった。もしそうでなければ、どうして四十年間に渡って太平の世をもたらすことなどできたであろうか。中等の中ほどにおくべきであろうか。しかし年老いてからは楊貴妃に惑い、ついに天下に反乱が起こるという辱めを受けてしまった。彼の性も下等に移行したと言うべき

である。朱子については、人柄は謹慎篤実であるし、しかも博学多識であるから、中等の上としてもよいであろう。しかし残念である。彼は、一時、心性窮理の学を唱え始め、その内容は孔門の教えに反することも少からずあった。そもそも経書というものは文章を削ってはならないのである。だから、漢代や唐代の儒者たちは、たった一字を増減することについて、恐れ憚っていた。ところが朱子はみだりに『孝経』を分割し、『大学』を補綴してしまい、孔子本来の教えを明らかにしようとせず、勝手に自説を主張した。私は彼の謹慎篤実とは言えない姿勢を疑うのである。思うに彼は自らの心性論を中心として聖人であることを自認している。そういった弊害がここに現れているのだろうか。多分彼の性は一等下に移すべきであろう。

十三

余、孟堅氏⁽¹⁾が人表^{なまがらへ}に擬て古人を評す。僭毫の罪免れがたし。然れども朱子^{しゅうし}を称て孔子以後の一人とす。これ顔・閔⁽²⁾の列に陞^{しょう}す也。あに溢美にあらずや。激貶と溢美と敢て識者の公論を待^{まち}のみ。余意^{おもへ}く、孟子の性善四端等⁽³⁾、古聖人の道を奉^{たてまつり}て傍^{たもと}ら之を取^{とれ}ば、人を善^よに導^{みちびく}に足らん。唯程朱は之を道の本原とし、頭上に頭を加へ、聖道^{せいどう}ここに在^{あり}とす。其究^{きわみ}、夫子の言といへども、己の説^{もと}に戻^{もど}ることあれば、之を外にして忌憚せず。その言曰^{いはく}「人性もと善。至惡の人と雖も、一日よく善に従へば、則ち一日の善をなす。人あに終^{つひ}に移るべからざ

るの理あらんや」と。⁽⁴⁾ 夫夫子明に「唯上智と下愚とは移らず」との玉ふを、朱反て「豈終に移るべからざるの理あらんや」と云は、聖人の言を輕侮するに非ずや。故に程朱の学は、時として聖人の道に違錯することあり。学者、先王孔子を信ぜずんば已ん。苟も先王孔子を信ぜば、程朱の学は択ばざることを得ず。吾邦、程朱の説のやすからざるを疑ふは、貝原が『大疑録』あり。其非を貶斥するは仁斎翁、矯矢たり。然れども道を己に属するは程朱に異ことなし。蓋し又孟子を過信するの失なり。独徂徠先生、その非是を弁じ、以て道を明にせり。余、幼にして程朱学を学べり。弱冠の比、やや疑を生じ、因て和漢諸古学家の書を涉獵し、而目を六經に游しむること四十年。而後物子の我を欺かざるを知る。然りと雖も、物子が諸著、謬誤もまた少からず。唯道の大体を得るは、古今の一人と称すべし。余その美を称揚し、その不是を删除し、而のち古今の是非を人に語れば、或は信じ或は疑ふ。而性理家は耳を塞て退き、後言して曰「異学の邪説、われ何ぞこれと其是非を弁ぜんや」。且少子輩を誡て曰「汝が曹、謹で異学の説に迷ふことなかれ。我性理の学は上古の聖神、天に繼で極を立しより、数聖賢あひ授受し来る所の道統の伝なり。豈小人儒の知る所ならんや」。敢然として愚者を誘けり。それ道統の伝と云は、韓子が『原道』に「堯は是を以て之を舜に伝へ、舜は是を以て之を禹に伝へ」云云を淵源とし、孟軻死て其伝を失へるを、宋の程子に至て千載不伝の緒を續くと朱子『中庸』に演説したるものにて、道統の説

は、宋以来のことなり。学生これを知らずして、朱学は堯舜以来の正伝なりと思ひ、朱子を聖人の亜におけり。是に於て心性の学、世に盛なり。つひに聖人の道、仏氏と帰を同ふするに至れり。允に嘆息するに堪たり。余おもへらく、世に程朱学の行ること久し。初学奉て之を学び、其説早く心胸に塞れり。是以て孔門の遺訓をとけども、異として聴ことをせず。所謂「先に入りて主と為り、扞格して相容れざる」ものなり。郷者伊物二氏、書を著て明弁あれども、幼学恐くは解し得ず。故に今卑卑として国字の書を撰し、初学のいまだ一偏の説に汨没せざるの先に当て、学に古今の異あつて、自ら聖旨に合と合ざるを示すのみ。猶余が言を疑はば、經を以て經に徴し、孔夫子の言に折衷せよ。之を匠師に譬れば、規矩を執て方円に臨むが如し。その欹歪、自ら瞭然たらん。」

― 註 ―

(1) 『漢書』の著者班固 (三二―九二) の字。

(2) 顔淵 (二―三) と閔子騫のこと。ともに四科十哲のうち徳行に入れられる。

(3) 孟子の性善説とその根幹をなす四端説のこと (八一―一七)。

(4) 「人性もと善。至悪の人と雖も、一日よく善に従へば、則ち一日の善をなす。人あに終に移るべからざるの理あらんや」は未見。

(5) 貝原益軒。一六三〇―一七一四。儒学者。名は篤信、初号は損軒。益軒は晩年の号。朱子学を主とし、陽明学も

学んだ福岡藩医。『慎思録』『大疑録』『養生訓』『学道訓』など著書多数。

(6) 貝原益軒の主著の一つ。貝原が朱子学者として記した朱子学批判の書。

(7) 韓愈の『原道』に「斯れ吾が謂ふ所の道なり。……堯は是を以て之を舜に伝へ、舜は是を以て之を禹に伝へ、禹は是を以て之を湯に伝へ、湯は是を以て之を文武周公に伝へ、文武周公は是を以て之を孔子に伝へ、孔子は是を以て之を孟軻に伝ふ」とある。

(8) 『中庸』の朱子序は「中庸は何の爲にして作るや。子思子の道学の其の伝を失ふを憂へて作るなり。蓋し上古の聖神、天に繼いで極を立てしより、道統の伝、自りて来るあり」という文から始まる。そして孟子が「能く是の書を推し明らかにして以て先聖の説を承くるを爲す」が、「其の没するに及びて、遂に其の伝を失ふ」とする。しかし、「程夫子兄弟なる者出でて、考ふる所ありて、以て夫の千載不伝の緒を續ぐを得」て、「道統の伝」は存続継承されたとする。

(9) 『漢書』息夫躬伝に「先に入りて主と爲し、扞格して相容れず」とある。

(10) 漢文ではなく、仮名を用いて著された書物のこと。

(11) 傾き歪んでいること。
― 解釈 ―

私は班固が著した『漢書』古今人表になぞらえて、古人を評

定した。分不相応な私の行為の罪は免れ難い。しかし私は朱子を孔子以後に出た学者の一人として賞賛している。これは朱子を顔淵や閔子騫といった徳行者と同じ位にまで高めたことになる。これは誉めすぎであろう。私の朱子評価がけなしすぎであるのか、誉めすぎであるのかは、識者の公論を待つだけである。私が思うに、孟子が説く性善説や四端説などは、古の聖人の道を中心にすえながら取り入れたならば、人々を善に導くのに充分であろう。ところが程朱学に於ては、孟子の諸説こそが道の本原であるとし、さらに理や氣の概念を導入して、孟子の中にこそ聖道が存在するとした。そして挙句の果てに、孔子の発言であっても、自分たちの学説にそわなければ、遠慮なく排斥している。朱子は「人の性は本来善なるものであつて、至悪の人であつても、一日善にそつて行動すれば、一日の善を行うのである。人間がどうして善へと移行しないことなどあるか」と言っている。そもそも孔子ははつきりと「唯だ上智と下愚とは移行することはない」と言っているのに、朱子のかえつて「どうして最後まで移行しないことなどあるか」と言っている。これなどは、明らかに聖人の言を侮つたものといえるのではないか。だから程朱の学は、時として聖人の道にすら違つていふことがあるのである。学者は、先王や孔子の説を信じなければ終わりである。しかし、かりそめにも先王や孔子の説を信用するのであれば、程朱の学は取捨選択をせねばならない。わが国に於て程朱学の説が安心して受け入れられるものではないことは、貝

原益軒の『大疑録』に記されている。また程朱学の誤りを非難し排斥した者としては伊藤仁斎もあり、その欠点を正している。しかしながら両者ともに道を自説に引きつける所があり、その点では程朱学と大差ない。思うに、二人とも孟子を過信する欠点があったのである。ただ荻生徂徠先生だけは、程朱学が誤っていることを論じ、そして孔子本来の道を明らかにした。私は幼い頃から程朱学を学んできた。しかし二十歳のころ、程朱学に対していささか疑問を生じ、そこで和漢のいくつかの古学家の書を読みあさり、そして四十年の間、六経に目を通してきた。そして、ようやく荻生徂徠が私を欺いていないことがわかった。しかしながら、荻生徂徠が著した著作にも少なからず誤りがある。ただ道の大枠を理解するには、荻生徂徠は古今の一人と称することができる。私は荻生徂徠の学説のすぐれた点を賞揚し、また誤った点は削除して、そうして初めて古今の学問の是非を人々に語った。或る者は私の主張を信じ、或る者は疑った。しかし性理家たちは耳をふさいでその場から退き、後になって「赤水の言うことは異学の邪説であって、私がどうしてそんな邪説を言う赤水と是非を論じることなどできようか」と言うのである。しかも若い学生たちを誡めて「君たちは、謹んで異学の説に迷うことのないように。我々が学ぶ性理学は、上古の聖神なる人々が、天の意志を継いで説を立てて以来、あまたの聖賢たちが受け継いできた道統なのである。どうしてつまらぬ学者たちに理解できるものなどであろうか」などと言って、おご

り高ぶって愚者をかどわかしている。そもそも「道統の伝」というのは、韓愈が『原道』の中で「堯はこの道を舜に伝へ、舜はまたそれを禹に伝へ」という記述から始まったものであり、孟子が死んだ後、久しく失われていたその道統の伝が、宋の程子に至って千年來伝わっていなかった伝を継承したと、朱子が『中庸』に初めて記したものである。したがって「道統」の説とは、宋以降に生まれたものである。学生たちはこのことを知らずに、朱子学は堯舜以来の正伝と思い、朱子を聖人を継ぐ者とみなし、とうとう程朱の説く心性の学は、世に盛んに行われるようになった。そして聖人の道は、仏教の説と結論を同じくするに至ってしまった。本当に嘆息すべきことである。私が思うに、世に程朱学が流行してもう久しい。初学者たちは程朱学を信奉して学び、早くから程朱学に蔽われてしまっている。こういうわけで、彼らに孔門の遺訓を講義しても、彼らはそれを異説として聞く耳をもたない。よく言う所の「先に入ったものが主となり、他のものを受け付けず排斥する」という状態なのである。以前、伊藤仁斎と荻生徂徠の二人が書物を著してこのことを明言したが、恐らく初学者たちはその意を理解できないだろう。そこで私は素人ながらもこの『古今学話』という国字の書を著述し、まだいかなる学説にも染まっていない初学者者に対して、学問には古学と今学（程朱学）の違いがあつて、孔子の教えに合致するものと合致しないものを提示しているのである。それでも私を疑うのであれば、経書に基づいて経書を解析

し、そこに孔子の言を交えながら解釈を施してほしい。これを大工仕事にたとえるならば、ちゃんと定規とコンパスを使って方形や円形を確認してほしいということである。しっかりと基準を手によれば、自然とものの歪みは明らかになるのである」と。

十四

山田生曰「先生専ら経をとく。経を修ば足らん歟。」曰「否、学者博識を貴ぶは、古今の同き所なり。余、何ぞ之を忽にせん。然りと雖も、経は本なり、史子百家は末也。本立道生。故に此に諄諄たるのみ。西漢以上の書、読ずんばあるべからず。而その言の道に合と不合はおひて論ぜず。事跡を記し、その壯語腴辞を甘で、古言に達す。是古書をよむの要也。史は世を載て以移る。時勢の淑慝、政刑の寛猛、ここに非ればしること能はず。亦読ずんばあるべからず。学者、此に従事せば、博古の士と称するにたらん。抑唐宋以還の書、啻汗牛折軸のみならず。之を読破すること極てかたし。余固り能はざる所なり。豈之を学士に責んや。余、昔歳、東遊し折衷家と称するを尋て道義を論ず。その人即ち彼の書を誦し此説を挙。博きことは允に博し。然れども要旨に至ては、我与へざる所多し。蓋し宋以還の群註に役役し、その臆にとつて折衷す。故に古道に乖違す。如此ば博覧も多とするにたらず。折衷反て道を害すること浅少ならず。願は学者経を修て経に徴し、古書を讀で古言に達し、後世紛紛の説に惑こと

なからんことを。」生乃ち嘆服す。たまたま性理翁儼然として来て、学を論て曰「程朱の学は心性を本として、物理を窮む。これを外に求めずして、直に心に求む。実学といふ虚称にあらず。物茂卿、反て之を空言なりと駁し、自ら経を説に口を極て礼楽礼楽といふ。それ後世礼缺樂亡。これを唱て、その物なし。是真に空言ならずや。」曰「否。翁の学、性理に汨没す。未だ古学の本旨をしらざるに似たり。裕、無似なれども、請、きく所を以せん。先王の教は詩書礼楽の四術を修て、人材を達し、各その徳をなす。大器は大成し、小器は小成す。性を天にうけて、各その分あればなり。人みな学で聖となるの教は、古にこれ無なり。孔夫子の群弟子をみちびくもの、亦ただ上堯舜を祖述し、下文武を憲章し、四術を以て、その才を達し、その徳をなすのみ。夫後世礼缺樂亡は五尺の童子も知る所なり。今礼楽壊崩するが故に、礼楽教とならずと云は、無識無術の至なり。」翁愠色を起し云「亀井昭陽『読弁道』を著し曰「先王の教は、物を以てして理を以てせず。物子の言は大いに然り。然れども呂劉以来、礼楽既に熄む。我が日域の若きは、開闢来、是の物あることなきのみ。則ち悪くんぞ是の物を以て教と為さんや。若し乃ち空しく文物留武を談じて、実用を補ふことなくば、美なりと雖も、又何をか為さんや」と。蓋し昭陽は物学三世の儒。しかるに其言かくの如し。性理家の実用に切なるを悟ればなり。」

―註―

- (1) 前漢のこと。西の長安に都したのでこのように言う。東の洛陽に都した後漢は東漢と呼ぶ。
- (2) 壮麗で豊かな表現の文章のこと。
- (3) 善悪、よしあしのこと。
- (4) 蔵書が多いことのたとえ。蔵書を積んだ車を引く牛が汗をかき、その車軸が折れてしまうことから。
- (5) 不明。阿波在住の朱子学者と思われる。
- (6) 愚かであること。
- (7) 亀井昭陽。一七七三―一八三六。江戸後期の儒者。徂徠学を学んだ父南冥(一七四三―一八一四)とともに名をなした。父に『論語語由』『語由補遺』『春秋左伝考義』、昭陽に『大学考』『中庸考』『孝経考』などの著作がある。
- (8) 亀井昭陽が荻生徂徠の『弁道』『弁名』と併せて「二弁」と呼ばれる) に対して撰した品評の文。昭陽の死後、出版された。以下の引用は第十六則に見られる。
- (9) 秦の宰相呂不韋と、漢の高祖劉邦のこと。ここでは秦漢期を意味する。
- (10) 文物はあらゆる文化の総称。また韶は舜の楽、武は武王の楽をさす。ここでは古楽の総称。
- (11) 亀井昭陽は、荻生徂徠の直弟子山県周南(一六八七―一七五二、萩藩の儒者)に学んだ父南冥に学んでいるから、荻生徂徠から三代後の弟子ということになる。

―解釈―

山田君が言った「先生は主に経学を説かれますが、経学だけを学んでいけばよいのでしょうか」と。私が言った「そうではない。学ぶ者が博識を貴ぶのは、今も昔も同じである。私も、どうして博識であることをおろそかにしようか。とはいふものの、経書は根本であり、史書や諸子百家の書は末節である。根本が成立して初めて道は生じるのである。だから私は君たちに丁寧経書を教えているのだ。前漢以前の諸子は、当然読まねばならない。しかし、それらの書物は、その内容が道に合っているか合っていないかは、ひとまず置いて論ずることをせず、ただ記載してある事跡を記憶に留め、また壮麗で豊かな表現をたしなみ、そして古語を修得することのみ努めればよい。これが古書を読む場合の要点である。

一方、史書は時代時代の事を掲載したものである。時勢の善悪や政刑の寛猛などは、史書を読まなければ知ることはできない。これもまた読まねばならない。学者は、これらの諸子や史書を学んで、はじめて博く古に通じた者と称することができるのである。さて、唐宋以降の書物は、ただその数が膨大であるだけでなく、それを読破することも極めて難しい。私でも唐宋以降の書物を読破することなどできない。だから、どうしてそれを他の学者連中にも求めたりしようか。私は、以前、江戸に遊学して折衷家と称する学者を訪ねて道の意味について議論したことがある。その人は様々な書物を暗誦して、道に関するさまざまな説を列挙した。その知識は確

かに博くはあったが、内容については、私は得るものがなかった。思うに宋以降の多くの注釈に苦勞して、その意味を憶測して折衷しているだけで、古い孔子の道とは乖違してしまっていた。このようであるから、たとえ博覧であったとしても優れたものとはみなし難いのである。折衷するという行為はかえって道の本義を損なうことが多い。学ぶ者たちには、經書を修得してから經書の意味を明らかにし、さまざまな古書を読んで古い表現を身につけ、そして後世のまぎらわしい解釈に惑わされることのないようにしてもらいたい」と。山田君は感服していた。そこにたまたま性理翁が厳然として現れ、学問を論じて言った「程朱学は心性を基本として、物の理を窮めることを目的とする。つまり物の理を外物に求めるのではなく、直接心に求めるのである。だから程朱学を実学と呼ぶのは決して誤った呼び方ではない。ところが荻生徂徠はかえってこれを空言であると反駁し、自らは經書を説く場合に礼樂を繰り返し強調していた。そもそも後世、礼樂は失われたのであり、その失われたものを主張しても、実態は伴っていない。これこそが真の空言というものではないのか」と。私が言った「そうではない。先生は性理学に埋没し、まだ古学の本旨を御存知ない。私は素人のような者ですが、聞いた所をお話させてください。先王の教えは詩書礼樂の四つを修得して、人々の才能を成就させ、各人がそれぞれの徳をなすというものである。だから大器を持つ者は大成し、小器を持つ者は小成する。大成小成の差があるのは、人が性を天から

受けた時に、それぞれに分があるからである。人は皆学んで聖人となれるという教えは、古は存在しなかった。孔子が多くの弟子たちを教え導くに際しても、ただ古くは堯舜を祖述し、降つては文王武王を明らかにし、詩書礼樂の四つを用いて弟子たちの才能を活かし、彼らの徳を成就させたにすぎない。そもそも後の時代に經書の『礼』と『樂』が失われてしまったことは幼い子供でも知っている。しかしだからといって礼樂の教えそのものが成立しないと言うのは、無識無術の極みである」と。翁はむっとして言った「亀井昭陽は『読弁道』を著して「先王の教えは、具体的な事物に基づくものであり、抽象的な理に基づくものではない。荻生徂徠の言うことは確かにもっともである。しかし秦漢以降、礼樂は既に失われている。また日本に於ては、開闢以来、經書に基づく礼樂が存在したことすらない。一体どうやって礼樂をもって教えをなそうというのか。もしむなしく古い時代の文化や制度、あるいは古樂を談ずるのみで、実用を補うことが全くないのならば、仮にそれがどんなにすばらしいものであったとしても、それが一体何になるのか」と言っている。思うに亀井昭陽は荻生徂徠のわずか三代後の儒者でありながら、このように述べている。これも性理家が切実に実用を考えていたからである」と。

十五

余笑て曰いはく「はなはだし甚かな。昭陽の無識なるや。蓋し呂秦六經を

やき、礼楽を亡す⁽¹⁾。余燼いまだ全く消せずして、天下大に乱れ、七廟亡⁽²⁾たり。劉漢おこつて残経世に顕⁽³⁾れ、礼楽或はわづかに人に存する者あり。叔孫通また遺経に考へ、礼儀を制す。四百年の代を持つものは物を以す。豈⁽⁴⁾既熄と云べけんや。「我が日域の若きは、開闢来、是の物あることなきのみ。」ああ昭陽この世に生れて是世の礼楽を知らず。余今略⁽⁵⁾て之をいはん。我、開闢来の初⁽⁶⁾は、彼の太古の如し。存て論ぜず。応神帝の時、聖道東漸⁽⁷⁾し、百濟より經典諸物博士を貢す。仁德帝、都を難波にひらき、王仁氏に道を講ぜしめ、礼楽文物、朝廷にしく。帝、仁を万民に施し、聖德数千歳の下にかがやけり。高台の歌、その一端を仰に足れり。吉備公、唐土に学び、礼楽制度、また加ることあり。爾来このかた数千歳、礼楽地におちず。朝廷の美、穆穆濟濟⁽⁸⁾たり。乱世にあたると雖も、皇統綿綿たへざる者、この物あるを以てなり。建甍以還、天下の諸侯、大府に朝す。爵位上下を班ち、文物具列す。威儀翼翼、退食従容、至治の化、普子からざること無は、是物を以てするに非ずや。もし是物を以て教とせず、徒に心を以て心⁽⁹⁾を修めば、世の乱れんこと踵⁽¹⁰⁾をめぐらさず。余、昭陽が「空しく文物韶武を談じて、実用を補ふことなし」と言を察すれば、其意三代の器を陳し、三代の儀容をなさざれば、礼楽は古人の糟粕にして、実用に補なしと思える也。固なる哉。陋なる哉。王制にいわずや。「其の教を修め、其の俗を易へず」と。故に本邦には本邦の礼楽あり。之を古に考へて、礼楽を潤色し、以て治道を佐⁽¹¹⁾けば、空理の教にまさること万

万ならん。夫礼缺⁽¹²⁾たりと雖も、三礼の存あり。『儀礼』十七、三百の礼儀を彷彿すべし。『礼記』四十九、純駁一ならずと雖も、古礼の義、允に尊崇すべきこと多し。『周礼』の一書、後人毀譽一ならずと雖も、周の制度文物・周公の聖典をうかがうべし。夫『詩』『書』は辞なり、礼は事なり。今にして古をみると欲せば、事と辞に求めざることを得ず。物子ここに観ることあつて、『詩』『書』・礼楽を教とするなり。且六経の語みな礼楽行はる世の言にして、夫子の言また之を述玉へば、礼楽教化の意もて経を解せざれば、先王孔子、旨に合ふことを得ざればなり。それ『詩』『書』の文、嚴然として世に行れり。礼缺たりと雖も、猶三礼の存あり。楽は允に亡べり。然りと雖も、本邦の雅楽、これを隋唐の際にうく。而古楽器も亦之を彼にうるもの多し。しかりしより、千有余歳、伶官世世相つたへて今に至れり。周漢の遺音、また何ぞ疑はん。然ば則ち有道の君子、修礼の際に、之を用ひば中和を致⁽¹³⁾の美あらん。我ひそかに有土の君の礼楽を興さんことを希ふ。」

— 註 —

- (1) 焚書のこと。
- (2) 天子のみたまやのこと。
- (3) 『論語』子張の「文武の道、未だ地に墜ちず、人に在り」を典故とした語。
- (4) 高祖劉邦に仕え、漢王朝の礼儀制度を定めた人物。
- (5) 記紀系譜上の天皇で、十五代目(在位二七〇—三二〇)

にあたる。国内・対外関係に多くの事跡が伝えられている。

(6) 記紀系譜上の天皇で、十六代目(在位三二二—三九九)にあたる。仁政を行ったとして有名であった。

(7) 五世紀前半以前の伝説上の百済からの渡来人で、日本に『論語』や『千字文』を伝えたと言われる。応神天皇の時、太子(後の仁徳天皇)に教育を行ったという。

(8) 『和漢朗詠集』巻下の刺史や『新古今和歌集』巻七の賀歌などに見える「たかき屋にのぼりてみれば煙立つたみのかまどはにぎはひにけり」の歌をさす。仁徳天皇御製とされるが、後世の仮託。仁徳天皇が、高殿に登って民の様子を見ると、民が貧しく、かまどの煙が見えなかった。そこで、三年の間、調庸や身役を中止した所、三年後には、国中にかまどの煙が立ちのぼっていたという故事(『日本書紀』巻一一)による。

(9) 吉備真備。六九五—七七五。奈良時代の公卿で、七十七年に留学生として入唐。十七年間の留学の後に帰国。多くの文化・文物を日本に持ち帰る。

(10) 註(一五—三) 既出。

(11) うやうやしく、おごそかな様。『詩経』大雅・文王の「濟濟たる多士、文王以て寧し。穆穆たる文王、於緝熙にして敬止す」を踏まえて、朝廷を文王とその群臣たちにしたとえたもの。

(12) 武器を袋に入れて二度と用いないこと。世の中が平和

になること。

(13) 『礼記』王制に「其の教を修め、其の俗を易^かへず」とある。人民はその生まれ育った土地ごとに風俗や習慣を異にするから、礼楽などの教えを修めさせはするが、風俗まで強制的に変えさせることはしないということ。

(14) 三礼は以下に記述のある『儀礼』『礼記』『周礼』をさす。これについては第一節にも同様の記述があった。

(15) 音楽をつかさどる官吏のこと。

— 解釈 —

私は笑って言った。「ひどいものだ、亀井昭陽の無見識ぶり。思うに秦が焚書を行って六経を焼き、その時に礼や楽も失われてしまった。そして、その余燼も尽きない内に、再び天下は大いに乱れ、天子の廟も滅びた。しかし、劉邦が漢王朝を興して、残存していた経書が徐々に世に顕れ始め、礼楽も細々と人々の間で存し続けるものがあつた。また叔孫通が残された礼経を考えて、漢王朝の礼儀を制定した。前後合わせて四百年の長きに渡って漢王朝が継承されていったのは、ひとえにこの礼楽に因るのである。どうして礼楽は既に滅びたなどと言えようか。「わが日本に於ては、開闢以来、礼楽が存在したことはなかった」と亀井昭陽は言うが、彼はこの時代に生れて、この時代に即した礼楽というものを知らないのである。今、私がかいつまんで日本の礼楽について説明しよう。わが日本も開闢当初は中国の太古の時と同じである。これについては論じる必要はない。応神天皇の時に、中国の

聖人の学問が東漸し、百濟より經典や諸文物、そして博士官などが渡来してきた。そして仁徳天皇が、都を難波に置き、王仁に聖人の道を講義させ、礼楽や文物などが朝廷に備わっていったのである。仁徳天皇は、仁愛を万民に施し、彼の聖徳は長い歴史の上でも輝けるものである。「高台の歌^{たかどのうた}」などは、彼の聖徳を仰ぐ一証となる。また吉備真備が、遣唐使として中国で学び、当時の中国の礼楽制度を日本に持ち帰った。以来、長きに渡り、日本に於ても礼楽が地に落ちたことはなかった。朝廷のすばらしいことは、うやうやしくおごりかである。そして、たとえ乱世にあつても、その皇統は綿綿として絶えることがなかったのは、朝廷が礼楽を保っていたからである。世が治まり平和になつてからも、天下の諸侯たちは、皇室に対して臣下の礼をとった。そして爵位によつて上下関係を秩序立て、あらゆる文物を備えた。その礼になつた様はうやうやしく、日常的な立ち居ふるまいも、従容としており、皇室の政治による教化は、遍く行き渡っていた。それもこの礼楽の力に因るものではないのか。もし礼楽を教えとすることなく、心の赴くままに身を修めたならば、世の中は止まることなく乱れてしまつていただろう。私が亀井昭陽の「むなしく古い時代の文化や制度、あるいは舜や武の時代の音楽を談じて、そのことで実用を補うことは全くない」という発言を考えてみるに、多分、彼は夏殷周の三代の礼器を列べ、三代の礼儀を再現しないのであれば、礼楽は古人の残りかすにすぎず、実用にはほど遠いと考えていたのである。

う。なんとかたくなで、お粗末であることよ。『礼記』王制篇にも「礼楽などの教えを修めさせはするが、風俗まで強制的に変えさせることはしない」との記述があるではないか。だから日本には日本に即した礼楽があるのである。古の礼楽を考えて、それを日本に即したものに潤色し、そして統治の助けとすれば、中身の無い空理空論よりはるかにすぐれたものとなろう。そもそも礼経そのものは失われてしまったが、それを補翼する三礼が存在する。『儀礼』十七篇は三百の礼儀を彷彿とさせるものがあるし、『礼記』四十九篇は雑駁な内容ではあるが、そこに記された古礼は本心に尊ぶべきものが多い。また『周礼』は後世の評価が分かれる所ではあるが、周代の制度や文物、周公の聖典などを伺い知ることができる。そもそも『詩』や『書』は書かれた典籍であり、礼とは事物に即した形である。今の世に於て古代を理解しようと思うならば、この事物に即した形と書き残された典籍との両面からアプローチする他ない。荻生徂徠はこの視点に立つて、『詩』『書』・礼楽を教えとした。というのも、六経はすべて礼楽がまだ存在し行われていた時代の反映であつて、このことについては孔子も述べているから、もし礼楽による教化を意識して経書を解釈していかなければ、先王や孔子の趣旨に合致することはないからである。そもそも『詩』『書』の文章は、威厳をもつて今の世に行われているし、礼は欠如してしまつたが、まだ三礼が存在している。楽は完全に失われてしまつたが、日本の雅楽は隋唐の時代に輸入されたもの

であり、また古楽器もその時に入ってきたものが多くある。そして一千年余り、音楽官が代々音楽を伝えて現在に至っているのである。現在の音楽に周代や漢代の遺音が残っていないなどどうして言えようか。とすれば、有道の君子が礼を修める時に、この代々伝えられてきた礼や楽を身につけたならば、まさに調和のとれたすばらしさを得られよう。私は、これから国を保つていく者たちがこの礼楽を復興させてくれることを望んでいる」と。

十六

翁云「古楽に譜あつて辞なし。いまだ人心を感ぜしむるに足らず。之を奏て^{かなで}あに治に益あらんや。」曰「翁、老学といへども、未だ声音の妙をしらず。蓋し辞を亡^{なく}するは允に惜むべし。然れども声音の道、必しも辞を専とせず。故に夫子「鄭声を放つ」との玉ふ。其声の淫するを以なり。朱子、鄭声を直に詩として解をなすは謬の大なるもの也。今鶯鳴の宛転たるを聞て人みなこれを悦ぶ。鶯声に何ぞ義理の取べき有んや。故に管絃相和し、律呂相応^{あは}すれば、鶯鳴に勝ること万万。人あに喜ばざらんや。夫正声人を感じて正心興り、淫声人を感じて淫情蕩するは、自然の符なり。故に王制に「淫声を作りて衆を疑はしむるものは殺す」といへり。聖道を世に教んと欲すれば、礼楽を外にして言を立べからず。物子が主張する所、亦宜ならずや。敢請ふ、翁怒ること無て我言をつくさしめよ。凡そ古人を好悪するに、公私邪正を分弁すべし。昔時、

徂徠が宋儒を非議し、程朱諸老のいふ所を貶斥するは、徒に之を悪むにあらず。先王孔子の道に害あるを以なり。但その言とてころ温厚従容の氣象をかく。是此翁の癖なり。然れども論駁する所は公正と云べし。宋学の徒、さかんに徂徠を非議するを觀るに、みな己の学を規矩として古道に徴せず。是を以聖旨に背馳す。私かつ邪にあらずや。抑も又ひそかに怪む。享保年間、白石先生の如きあり、鳩巢先生の如きあり。この二公、才学文章、一時の棟梁にして、今に至るまで人の嘖嘖^{いんいん}乎として称する所なり。並に程朱を奉て大府の学政をとれり。この時に當て徂徠復古の学を唱へ、宋儒を貶斥し、書数部を著せり。二公何ぞ程朱が為にその書を駁せざるや。且二公の位権なきにあらず。其学博からざるに非ず。その智是非を弁するに足れり。何を憚て面り。討論斥非せずして、坐らその書を海内に行はしめ、天下の学者を風靡せしむるや。余おもへらく、二公と雖も、古今の学を公論せば、自ら屈を免れざるを知ればなり。又京都に伊東厓あり。才徳一時に顕れ、学殖海内無双と称せり。徂徠、その父仁斎の学、古義を得ざるを論て、『論衡』『学庸二弁』等に載せり。東厓その書をみて父のために其侮を禦ぐこと能はず。是もまた徂徠の論、理にあたるを以て解嘲すべからざれば也。是に於て余いよいよ怪む。宝曆以還の諸学士、徂徠を非する者、啻十数家のみならず。而その人を概てみるに、三君子に及ばざること遠し。然るに口を極て誹謗し忌憚するなし。蓋し世に徂徠在らず、又一人その是非を弁するものなきに乗ずるな

り。

―註―

(1) 『論語』衛靈公に「子曰く「……鄭声を放ち、佞人を遠ざく。鄭声は淫、佞人は殆し」とある。顔回の国家経営の在り方についての問いに對して、鄭の国の音楽は淫らであるから追放すると述べたもの。

(2) 音調の基準。六律と六呂とがあり、あわせて十二律と呼ばれる。

(3) 『礼記』王制に「淫声・異服・奇技・奇器を作りて、以て衆を疑はしむるものは殺す」とある。淫らな音楽などで大衆を惑わす者は死罪とするということ。

(4) 一七一六―一七三五。

(5) 新井白石。一六五七―一七二五。朱子学者、政治家。名は君美。徳川家宣の時、幕臣となり間部詮房とともに家宣を補佐した。朱子学的思考と実践の結合した合理主義者と言われる。

(6) 室鳩巢。一六五八―一七三四。朱子学者。新井白石の推挙で幕府の儒官となる。陽明学や仁齋学・徂徠学の流行時に朱子学を墨守してその普及に努めた。『駿台雑話』『献可録』などの著書がある。

(7) 声を大にすること、口うるさいこと。

(8) なびき従うこと。

(9) 伊藤東涯。一六七〇―一七三六。名は長胤。字は源藏。伊藤仁斎の長男であり、仁斎の学問の整備充実を図った。

仁斎の学統である堀川学派を、江戸の護園学派(徂徠学派)と拮抗するほど盛大にしたのは東涯であるとされる。

(10) 荻生徂徠の著書『論語徴』及び『大学弁』『中庸弁』のこと。ちなみに高橋赤水にはこの三書を踏まえた『論徴二弁巧』という未刊行著書があり、本訳註のはじめにで取り上げた貫名菰翁の墓誌銘にその名が見える。

(11) 一七五一―一七六三。

―解釈―

翁は言った「古楽は楽譜という形では残っていても歌詞は伝わっていない。だから、いまだ人々の心を感動させるには至っていない。そのような古楽を演奏した所で、統治を行うのに一体どのような益があるか」と。私は言った「あなたは老学でありながら、まだ音楽の妙を御存知ない。思うに、確かに歌詞が失われてしまったのは誠に惜しむべきことである。しかしながら、音楽というものは、必ずしも歌詞を必要とするものではない。だから孔子も「鄭声を放つ」とおっしゃっている。それは鄭の国の音楽が淫らであったからである。朱子はこの鄭声をただ鄭の国の詩として解釈してしまった。これは大いなる誤りである。さて、人々は鶯がさえずるのを聞いて、その鳴き声を喜ぶ。しかし、鶯の鳴き声にどうして取るべき義理などあろうか。だから、管弦の各楽器が調和した音楽を奏で、それが六律・六呂の音調に應じていれば、鶯の鳴き声などよりもはるかに優れたものとなるのである。人々がその音楽をどうして喜ばないことがあるか。そもそも、

正しい音楽に感じて正しい心が興り、みだらな音楽に感じてみだらな感情が興るのは、自然ななりゆきである。だから『礼記』王制篇にも「淫らな音楽などで大衆を惑わす者は死罪とする」と言っているのである。聖人の道を世に教え伝えようと思うならば、礼樂をぬきにしては語ることはできない。荻生徂徠が主張したことも、もつともなことなのである。先生、今少し怒りを収めて私に話を続けさせてください。おおよそ、われわれが古人の好悪を論じる場合は、その人物の公私邪正を分別して論じるべきである。昔、荻生徂徠が宋代の儒者たちを非難し、二程や朱子などの諸先生の言う所を排斥したのは、ただ彼らを憎んでいたからではない。彼らが先王や孔子の教え伝えた道を損なっていたからに他ならないのだ。ただ荻生徂徠はその言い方に温厚従容の氣象を欠く所があつて非常に手きびしかつた。これは荻生徂徠の性癖である。しかし、彼が宋学に対して批判していた事は、すべて当を得たものであつたと言える。宋学を学ぶ者たちは、さかんに荻生徂徠を誹謗するが、いずれも自分の学問を基準としており、孔子本来の教えには反している。こういうわけで、宋学を学ぶ者たちは、結局は聖人の趣旨に背く事になってしまった。これこそは公正とは全く逆の私邪ということである。また私はひそかに怪しんでいる事がある。享保年間には、新井白石先生や室鳩巢先生などがおられた。この両者は、才能・学識・文才、あらゆる面に於て当時の棟梁とも称すべき存在であつた。そして現在に至るまで人々は両者を声を大にして賞賛し

ている。彼らはともに程朱学をもって幕府の儒官となった人物である。この時、荻生徂徠は復古の学を唱え、宋儒の解釈を排斥し、数部の書物を著した。新井白石と室鳩巢の両者はどうして程朱学の尊嚴を守るために荻生徂徠の著書に反駁を加えなかつたのだろうか。二人に反駁するだけの地位や権力がなかつたわけでもないし、学識が狭かつたわけでもない。彼らの知識は十分に荻生徂徠の主張の是非を分析することができた。にもかかわらず、彼らは何を憚って荻生徂徠の主張に目をそむけたのか。討論することも排斥することもせずに、ただ座っているだけで何もせず、荻生徂徠の書を世間に流通させ、天下の学者をそれに従わせるようなことをしたのか。私が思うに、新井白石・室鳩巢の二人を以てしても、古学と程朱学を公正に論じたならば、自らが信奉する程朱学の学説の不利が免れ得ないことを理解していたからである。また京都には伊藤東涯がいた。彼の才能・人徳は一時代に知られる所となり、その深い学識は海内無双と称された。荻生徂徠は彼の父である伊藤仁斎の学問が、古義を理解し得ていないことを論じ、そのことを『論徵』『大学弁』『中庸弁』等の著作に載せた。しかし伊藤東涯は、荻生徂徠のその書を読んでも、父の恥を雪ぐことはできなかった。伊藤東涯も荻生徂徠の言うことの方が理になつていたので、反駁することができなかつたのである。こういうわけで、わたしはますます次のことを怪しむようになった。宝暦年間以降の学者たちの中で荻生徂徠を非難する者は、十数人にとどまらない。とこ

ろが、その顔ぶれを見てみると、先の新井・室・伊藤の三君子には遥かに及ばない。にもかかわらず彼らは口を極めて荻生徂徠を誹謗し憚る所がない。思うに、これは既に荻生徂徠が死んでいることと、彼らの言うことの是非を正しく判定できる後継者が存在しないことに因っているであろう。

十七

申韓⁽¹⁾の学流なりと云ものあり。就てその説を詰し、且曰「徂徠が経解に一語も申韓に渉るなし。何を以て申韓の流とするや。」答るに「徂徠かつて『孫子解』⁽²⁾を著し、又『鈴録』⁽³⁾を作て戦陣のことを談ず」と云。余笑て曰「悪乎、何ぞ其識の陋なるや。講経の暇を以て武道に及ぶ。はその才称すべくして貶すべからず。『治に居て乱を忘れず』、古その言あり。文武を岐て両とするは、秦漢以下のことなり。孔子曰「文事ある者は、必ず武備あり。」『論語』⁽⁴⁾に載す「必ずや事に臨みて畏れ、謀を好みて為す者なり。」冉有、斉と戦て功あり。自ら戦を孔子に学ぶといへり。儒の兵を談ず、古の道なり。晋世、玄虚の学⁽⁵⁾行れて清言脱俗を学の至とす。宋の時、性理の学行れて高く道德を説き、人欲⁽⁶⁾淨く尽るを志す。その究、国、道あつて穀するを恥とし、独その身を善するを得たりとす。是に於て儒者武を談ずるを忘る。失の大なるもの也。又徂徠を功利の学と評する者あり。余その説を察するに、孟子王覇の弁をなして、管仲を卑とす。管仲に国を富し民を利の功あり。宋儒、孟子を奉て管仲を功利の人とす。それ利に

公私あり。商鞅が如きは私利にくむべきの甚しきなり。管子は国家を富し民を利す。豈非すべけんや。夫子、衛にあつて「之を富さん」との玉ひ、『書』⁽¹⁰⁾には「民の利をみて遷る」といへり。『大学』⁽¹²⁾には「財を生みて大道あり」といふ類、みな国を富し民を利することなり。先王の道は経済を主とせり。国を富し民を利す。即これ経済のこと也。徂徠、先王孔子の教を奉て経済をとけり。是功利の学とする所以也。道をしらざる腐儒の談なり。管商ならべ称するが如きは、君子小人の分を知らず。愚もまた甚し。

一註一

(1) 申不害と韓非子。ともに戦国時代末期の法家の思想家。

(2) 荻生徂徠の著書『孫子国字解』のこと。

(3) 『周易』繫辭伝下に「君子は安くして危きを忘れず、存して亡ぶるを忘れず、治まりて乱るるを忘れず。是を以て身安くして国家保つべきなり」とある。

(4) 『史記』孔子世家に「(子)曰く「臣聞く、文事ある者は必ず武備あり。武事ある者は必ず文備あり、と。……」」とある。

(5) 『論語』述而に「必ずや事に臨みて懼れ、謀を好みて成す者なり」とある。子路の「先生は軍隊を指揮する場合、どういう人物としますか」という問いに対して孔子が答えたもの。事にあたる際に決しておごることなくつつしみ恐れ、よく作戦を考えてから行動する人物という意味。

(6)『史記』孔子世家に「冉有、季氏の為に師を將い、齊と郎に戦ひて、之に克つ。季康子曰く「子の軍旅に於けるは、之を学ぶか、之を性とするか」と。冉有曰く「之を孔子に学ぶ」とある。

(7)三国時代中期頃より流行した、『老子』『莊子』『易』を中心とする学問のこと。

(8)『論語』憲問に「憲、恥を問ふ。子曰く「邦に道あれば穀す。邦に道なきに穀するは恥なり」とあるのを踏まえた言葉。『論語』の方は、乱れた国家に於て俸禄を食むことを非難したものであるが、宋代に於ては仕官すること自体が否定的に捉えられていた事を皮肉った表現。

(9)『孟子』公孫丑上に「管仲は君を得ること彼の如く其れ専らなり。国政を行ふこと彼の如く其れ久しきなり。功烈彼の如く其れ卑しきなり」とあり、また朱子註に「管仲は王道を知らずして覇術を行ふ。故に功烈の卑しきを言ふなり」とある。

(10)『論語』子路に「子、衛に適く。冉有、僕たり。子曰く「庶きかな」と。冉有曰く「既に庶し。又何をか加へん」と。曰く「之を富さん」と。曰く「既に富めり。又何をか加へん」と。曰く「之を教へん」とある。民を豊かにすることが、教育を施すことよりも優先されている。

(11)『書経』盤庚に「民の利を視て以て遷る」とある。古の王は常に民を安んずることを思い、洪水が起こった時も、民の利益を考えて、遷都を行ったことを述べたもの。

(12)『大学』の経に「財を生ずるに大道あり」とある。財物を豊かにして国家を安定へと導くには因るべき基準があるということ。

―解釈―

また荻生徂徠は申不害や韓非子といった法家の学流であると言う者がいた。私は、その者を問い質し「荻生徂徠が経書に解釈を加える場合に、一語も申不害や韓非子の言を用いたことはない。どうして荻生徂徠が申不害や韓非子などの法家者流ということになるのか」と言った。するとその者は「荻生徂徠は以前『孫子国字解』を著し、また『鈴録』を著述して戦陣のことを論じているではないか」と言う。私は笑って言った。「ああ、なんと見識の狭いことか。経学を論じる合間に武道についても論じているのだ。我々は彼の才能を賞賛すべきであって、決して貶しめるべきではない。『治世にあつても乱世の備えを忘れない』と、古い言い伝えにもある。文事と武事を区別して二つのものと考えようになつたのは、秦漢以降の事である。孔子も「文事ある者は、必ず武備あり」と言っている。また『論語』にも「必ずや事に臨みて畏れ、謀を好みて為す者なり」という記述がある。冉有が斉と戦つて手柄を立てた時、彼は戦いを教えてくれたのは孔子であると言った。儒者が兵法についても語るのが、古のあり方であった。晋の時代に入ると、玄虚の学が世に行われるようになり、清言脱俗こそが学問の至上とされた。宋の時代、性理の学が流行して声高に実践的道德が説かれ、後天的人欲を排除して

人間本来の自然の性に復帰することが求められた。その結果、治まった国家ですら官吏として俸禄を食むことは恥であるとし、一人自分だけが善であることを求めるようになってしまった。こういうわけで、とうとう儒者は武について論じることが忘れてしまったのである。大いなる損失である」と。また荻生徂徠を功利の学と評する者がいる。私がその言説を考えてみると、孟子は王道と覇道を区別して、管仲は覇道に属するとして卑しんだ。管仲には国を富まし民を豊かにしたという功績があるのに、宋代の儒者たちは、自分たちが孟子を奉じているが故に管仲を功利の人とみなしてしまったのである。そもそも利には公利と私利の区別がある。商鞅などは私利に走った非常に憎むべき人物と言える。一方管仲は国家を富まし民を豊かにするという公利を主眼とした。どうして非難するべきであろうか。孔子は衛の国に於て「この国を富ましてみよう」と言い、『書経』には「民の利益を見て都を遷した」と述べている。また『大学』の「財産を豊かにして国家を安定へと導くには因るべき規準がある」という記述もある。これらは、すべて国家を富裕にし、人民を豊かにすることを述べている。このように、先王の説く道は、世を治め民を救う経世済民を主眼に置いていた。これこそが経済である。荻生徂徠は、先王や孔子の教えを奉じて、この経済について説いていたのである。彼が功利学者と呼ばれる所以でもある。しかし、これなどは聖人の道を知らない腐儒の意見である。管仲と商鞅を併称するに至っては、君子と小人の区別

すら理解していない。愚なること甚だしい。

十八

余無似なるも宋学を出て周漢に沂る。実に徂徠の遺教により。是が故、文化紀元の春、「物子雪冤」を草て江都の太田錦城に示し、物を非するの妄を弁じ、その答を募る。錦城その世を終まで一字の答なし。又「古今学論」を撰て浪華の筱小竹におくる。今に至て答論をみず。蓋し錦城・小竹並英俊の士、余をその人にあらずとして答をなさざるのみ。余愠なきこと能はず。世人動すれば徂徠が徳、その才を掩はざるを見て、その学を賤む。余は之に異り、其見識卓絶、道を見ることの明なるに服すのみ。子曰「君子は人を以て言を廢さず」と。故に苟聖旨に協へば、老仏の言といへども之を取るに何憚ん。況や聖学を任とする者をや。今幸に翁の辱臨にあふ。請朱物の是非を対論し、聖旨に合と合ざるを六経・『論語』にたださん。」翁慨然曰「われ老たり。争論を好まず。足下は今の楊子雲なる哉。天下の広き、亦楊子雲あつて足下を和せん。」遂に去てまた顧せず。山田生よろこんで余が口授する所、及び客と学を論ずるものを稍稍に筆記せり。生、名は好文該介と称す。篤学の士なり。不幸にして早く死す。一日その稿をみて其志を恤み、頗る修補し古今学の一端をのべ、又「古学字義」を撰し、その是非を弁ぜり。初学もし此に就てその大意をしらば、聖門の学に於て向所を

―註―

(1) 文化元年（一八〇四）。高橋赤水は三五歳。

(2) 高橋赤水の『赤水文抄』（はじめに11）に収められている。なお、『赤水文抄』については、稿を改めて翻刻・訳註を試みたい。

(3) 一七六五―一八二五。考証学者、儒学者。清朝の考証学の実証性と、朱子学の道義的実践性の両面を追求した。『九経談』『大学原解』『中庸原解』『疑問録』などの著書がある。

(4) 高橋赤水の『赤水文抄』に収められている。

(5) 篠崎小竹。一七八一―一八五一。儒学者。篠崎三島に古文辞学を学び、その養子となる。後、尾藤二洲・古賀精里に朱子学を学んだ。『小竹斎鈔』が残されている。

(6) 『論語』衛霊公に「子曰く、君子は言を以て人を挙げず、人を以て言を廃せず」とある。言葉によって人を拔擢・登用したり、人を見てその言葉を棄てるようなことをしないということ。

(7) 前漢末の思想家、揚雄（前五三―一八）のこと、子雲は字。『法言』『太玄経』『方言』などの著作を残した。揚雄が聖人の著作を模したことや、性が善悪混じていると説いたこと、また三朝に仕えたことなどから、程朱学では批判の対象となっている。

(8) 註（十一）既出。

(9) 高橋赤水の未刊行著書の一つ。本訳註のはじめにで取

り上げた貫名崧翁の墓誌銘にも見える。内容については不明。

―解釈―

私は愚か者ではあるが、宋学に見切りをつけて周から漢代に至る学問を行ってきた。実に荻生徂徠の遺教に因って学問を進めてきたのである。こういうわけで、私は文化元年の春、「物子雪冤」の草稿を江戸の大田錦城に読んでもらい、荻生徂徠を誹謗することが根拠のないことであることを論じて、大田錦城の答を待った。しかし大田錦城は死ぬまで私の草稿に対して意見を述べることは一切しなかった。また「古今学論」を著して浪華の篠崎小竹に贈ったが、これも今に至るまでその返事は来っていない。思うに大田錦城や篠崎小竹の両英俊は、私を答えるに値しない人物として無視しているだけであらう。私は怒りを禁じ得ない。世の人々は、ともすれば荻生徂徠の人柄が彼の才能を覆い隠していないことから、彼の学問までも卑しんでいる。しかし、私は世人の徂徠評とは異なり、彼の卓越した見識、及びその道を洞察することの明晰なことに心服している。孔子も「立派な人物は、発言者によって、そのすばらしい発言まで棄ててしまうようなことはしない」と述べている。だから、仮にも聖人の主張に適っていれば、それが老子や仏教の言であったとしても、どうしてその言を採用することを憚ろうか。ましてや荻生徂徠は、孔子本来の教えを学ぶことを任としている者である。今、幸いに先生においでいただいているのだから、朱子学と徂徠学の是非

について討論し、どちらが孔子本来の教えに合致しているのかを、六経や『論語』などに基づいて検証してみましよう」と。翁は憮然として「私はもう年老いている。論争することをお好まない。君は今の世の揚雄のようだな。世の中は広い。君以外にもどこかに揚雄がいて、きっと君の意見に賛同してくれることだろう」と言った。とうとう翁は去つて、もう二度と会うことはなかった。山田君は嬉々として私が教え授けたことや、客と学問について論争したことを少しずつ筆記していた。彼の名は好文該介という。篤学の士である。不幸にして若くして死んでしまった。ある日、私は彼が書きためた原稿を見て彼の志を哀れみ、その筆記をかなり補修して古今学の一端を述べた。また『古学字義』を著し、世の学問の是非を論じた。初学者諸君が、私のこれらの書物から古学の大意を理解してくれたならば、先王や孔子の教えを学ぶにあたって、向かうべき所を認識してくれるだろう。

(了)

【(上) 訂正】

上頁数行数	誤	↓	正
35 上 14	富永	↓	富本
38 上 3	富永	↓	富本
49 上 18	尽けば	↓	尽せば